Josef Schmid

EL EVANGELIO SEGÚN SAN LUCAS

BIBLIOTECA HERDER

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA
VOLUMEN 94

COMENTARIO DE RATISBONA AL NUEVO TESTAMENTO

Publicado bajo la dirección de
ALFRED WIKENHAUSER † y OTTO KUSS

con la colaboración de
JOSEPH FREUNDORFER †, JOHANN MICHL,
GEORG RICHTER, JOSEF SCHMID y KARL STAAB

III

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1968

JOSEF SCHMID

EL EVANGELIO SEGÚN SAN LUCAS

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1968

Versión castellana de MERCEDES GONZÁLEZ-HABA,
de la obra de JOSEF SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*,
Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona [5]1967

NIHIL OBSTAT: El censor, DR. ANTONIO BRIVA, Canónigo

IMPRÍMASE: Barcelona, 15 de abril de 1966
DR. JUAN SERRA PUIG, Vicario General

Por mandato de su Excia. Rvdma.
ALEJANDRO PECH, pbro., Canciller Secretario

© *Verlag Friedrich Pustet, 1965*
© *Editorial Herder S A., Provenza 388, Barcelona (España) 1968*

ES PROPIEDAD DEPOSITO LEGAL. B. 11.690-1968 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Nápoles, 249 — Barcelona

ÍNDICE

Págs.

Siglas y abreviaturas 7

INTRODUCCIÓN 11
1. La tradición de la Iglesia antigua 11
2. La personalidad y la vida de Lucas 12
3. Contenido y estructura del Evangelio de Lucas . . . 14
4. Las fuentes de Lucas y su utilización 16
5. Carácter literario y teológico del Evangelio de Lucas . . . 23
6 Círculo de lectores y objetivo del Evangelio de Lucas . . . 39
7. Tiempo y lugar de composición 40
8. Una decisión de la Pontificia Comisión Bíblica 41
Bibliografía 42

PRÓLOGO, 1,1-4 43
PRELIMINARES, 1,5-4,13 49
Sección primera: Nacimiento e infancia del Bautista y de Jesús, 1,5-2,52 49
Sección segunda: Preparación para la actividad pública de Jesús, 3,1-4,13 132

PARTE PRIMERA: ACTIVIDAD DE JESÚS EN GALILEA, 4,14-9,50 153
Sección primera: Los comienzos de la actividad pública de Jesús, 4,14-5,16 153
Sección segunda: Comienza la lucha de los adversarios, 5,17-6,11 179
Sección tercera: Prosigue la actividad de Jesús en Galilea, 6,12-9,50 186

PARTE SEGUNDA: JESÚS DE CAMINO HACIA JERUSALÉN, 9,51-19,27 251

Índice

Pags.

PARTE TERCERA: ÚLTIMOS DÍAS DE JESÚS EN JERUSALÉN, 19,28-23,56 419
Sección primera: Últimas actuaciones de Jesús en público, 19,28-21,38 419
Sección segunda: La pasión, cap. 22-23 453

RLSURRECCIÓN Y ASCENSIÓN DE JESÚS, 24,1-53 507

ÍNDICE DE «EXCURSUS» 525

SIGLAS Y ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

Abd	Abdías	Gén	Génesis	Nah	Nahúm
Act	Actos	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Ag	Ageo	Heb	Hebreos	Núm	Números
Am	Amós	Is	Isaías	Os	Oseas
Ap	Apocalipsis	Jds	Judas	Par	Paralipómenos
Bar	Baruc	Jdt	Judit	Pe	Pedro
Cant	Cantar	Jer	Jeremías	Prov	Proverbios
Col	Colosenses	Jl	Joel	Re	Reyes
Cor	Corintios	Jn	Juan	Rom	Romanos
Dan	Daniel	Job	Job	Rut	Rut
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sab	Sabiduría
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sal	Salmos
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sam	Samuel
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sant	Santiago
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Sof	Sofonías
Est	Ester	Lev	Levítico	Tes	Tesalonicenses
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tim	Timoteo
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tit	Tito
Flm	Filemón	Mc	Marcos	Tob	Tobías
Flp	Filipenses	Miq	Miqueas	Zac	Zacarías
Gál	Gálatas	Mt	Mateo		

APÓCRIFOS

ActJn	Hechos de Juan
ApBar	Apocalipsis de Baruc
AsMo	Ascensión de Moisés
3Esd	Tercer libro de Esdras

4Esd	Cuarto libro de Esdras
1Hen	Primer libro de Henoc
Jub	Libro de los Jubileos
4Mac	Cuarto libro de los Macabeos
SalSl	Salmos de Salomón
Sibil	Oráculos sibilinos
TestXII	Testamento de los doce patriarcas
TestBenj	Testamento de Benjamín
Test Dan	Testamento de Dan
Test Jud	Testamento de Judas
TestLev	Testamento de Leví
Test Sim	Testamento de Simeón

OTRAS OBRAS CITADAS

Adv. Marc.	*Adversus Marcionem* (TERTULIANO)
Adv. Prax.	*Adversus Praxeam* (TERTULIANO)
Ant.	*Antiquitates Iudaicae* (FLAVIO JOSEFO)
Apol.	*Apologia* (SAN JUSTINO)
bab.	*babilónico (Talmud)*
BI	*Bellum Iudaicum* (FLAVIO JOSEFO)
Cat.	*Catecheses* (SAN CIRILO DE JERUSALÉN)
C. Gaud. Don.	*Contra Gaudentium Donatistam* (SAN AGUSTÍN)
De Civ. Dei	*De Civitate Dei* (SAN AGUSTÍN)
De iei.	*De ieiunio* (TERTULIANO)
De script. eccl.	*De scriptoribus ecclesiasticis* (SAN JERÓNIMO)
Dial.	*Dialogus cum Tryphone* (SAN JUSTINO)
Diss.	*Dissertationes* (EPICTETO)
Ep.	*Epístolas*
Eph.	*Epistola ad Ephesios* (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA)
Haer.	*Adversus haereses* (SAN IRENEO)
HE	*Historia Ecclesiastica* (EUSEBIO)
Magn.	*Epistola ad Magnesios* (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA)
Mor.	*Moralia* (PLUTARCO)
Moys.	*Vita Moysis* (FILÓN)
Nat.	*Ad nationes* (TERTULIANO)
Peá	Tratados *Peá* de la colección rabínica llamada *Mišná*
Šabb	Tratados *Šabbat* de la *Mišná*
Sanh	Tratados *Sanhedrin* de la *Mišná*
Spec.	*De specialibus legibus* (FILÓN)
Strom.	*Stromata* (SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA)

OTRAS ABREVIATURAS CORRIENTES

AT	Antiguo Testamento
NT	Nuevo Testamento
LXX	Versión griega del AT por los Setenta
cap.	capítulo(s)
com.	comentario
exc.	excursus
v.	versículo(s)
s	y el versículo siguiente
ss	y los dos versículos siguientes
par	y textos paralelos
cf.	confróntese

TRANSCRIPCIÓN DEL ALFABETO HEBREO

Se transcribe de la forma siguiente: ', *b*, *g*, *d*, *h*, w, z, *ḥ*, *ṭ*, y, *k*, *l*, *m*, *n*, *s*, ', *p*/*f*, *ṣ*, *q*, *r*, *ś*, *š*, *t*.

NOTAS IMPORTANTES

En los textos bíblicos, los paréntesis ( ) encierran palabras añadidas por el traductor, para mayor claridad; los corchetes [ ] versículos o partes de versículo que faltan en los textos más importantes.
En los títulos de los *comentarios*, el asterisco *, que precede a la cita de un texto paralelo, indica que allí es donde más se extiende el comentario de los textos en cuestión.
Para el texto castellano del Evangelio de san Lucas que damos con el presente comentario (ajustado a las variantes textuales adoptadas y comentadas por el autor), se partió de una primera versión directa del padre Serafín de Ausejo, O.F.M. Cap., dispuesta como base de trabajo para la *Biblia Herder* en preparación.

INTRODUCCIÓN

1. *La tradición de la Iglesia antigua*

Las fuentes que citan a Lucas (probablemente forma abreviada de Lucanus) como autor del tercer Evangelio y del libro de los Hechos de los apóstoles, se remontan hasta la segunda mitad del siglo II. Un testimonio más antiguo, como el que de Papías nos ha conservado Eusebio para Mateo y Marcos, falta en el caso de Lucas Los más antiguos testimonios son el autor del llamado Canon de Muratori (un índice de los escritos del NT surgido hacia el año 200 en el ámbito de la Iglesia romana) y san Ireneo [1], quien afirma que Lucas, compañero de Pablo, puso por escrito en un libro el evangelio predicado por éste.

También el *Prólogo a Lucas* contra Marción, compuesto probablemente aún en el siglo II, menciona a Lucas, médico y discípulo de Pablo, como autor del tercer Evangelio y del libro de los Hechos. En consonancia con Ireneo, atestigua también el africano Tertuliano [2], poco antes del 200, que en la Iglesia se solía atribuir a Pablo el Evangelio de Lucas, lo cual lleva a suponer que sea éste el motivo por el que Marción († alrededor del 160) diera cabida en su canon precisamente a este Evangelio como único de los cuatro (junto con diez cartas de Pablo). Puesto que la atribución a Lucas no proviene de sus escritos, que no contienen alusión alguna sobre su autor, los mencionados testimonios tienen que estar basados en una tradición, que se remonta hasta el siglo II.

1 SAN IRENEO, *Haer* III, 1,1; 14,1

2 TERTULIANO, *adv Mac* IV, 5

Su credibilidad obtiene una valiosa confirmación de la relación del tercer Evangelio con el libro de los Hechos de los apóstoles. Es opinión general que ambos libros son obra de *un solo* autor y que forman juntos una unidad. El prólogo del libro de los Hechos remite de manera expresa al evangelio como «el primer libro» de la obra histórica en su conjunto. La lengua y el estilo de ambos confirman también la unidad de autor. Por narrar además, en los relatos en primera persona de los Hechos, un compañero y colaborador de Pablo experiencias propias y ser la lengua y el estilo de tales relatos los mismos que los de las demás partes de la obra, queda también probado que ambos escritos, el tercer Evangelio y el libro de los Hechos, fueron compuestos por un colaborador eventual de Pablo [3].

Según el testimonio de Pablo (Col 4,14) era su colaborador el médico Lucas. A partir de K. Hobart (1882) se ha intentado probar que los dos escritos atribuidos por la tradición a Lucas son realmente obra de una persona que demuestra tener un conocimiento profesional de la medicina Con todo carece tal argumentación de fuerza probatoria, por aparecer los mismos términos técnicos [4] también en otros escritores antiguos de los cuales se sabe positivamente que no tenían tal profesión.

2. *La personalidad y la vida de Lucas*

Las noticias históricamente fidedignas sobre la personalidad y la vida de Lucas son bastante escasas. Por Pablo sabemos que Lucas fue su colaborador en distintas épocas de su actividad apostólica. En Col 4,14 envía Pablo saludos a los cristianos de Colosas de parte de «Lucas, el médico» También en la carta a Filemón (v. 24), escrita por la misma fecha que la carta a los Colosenses, se menciona a Lucas como colaborador del apóstol. Según 2Tim 4,11, la última de todas las cartas de Pablo llegadas hasta nosotros,

---

3 Cf *Hechos de los apóstoles,* Introducción, 3

4. Cf Lc 4,38; 5,12; 8,44; Act 5,5 10; 9,40

sólo Lucas se encuentra en compañía del apóstol preso. De Col 4,14 puede además deducirse, de manera segura —teniendo en cuenta que en 4,10s se enumeran todos los compañeros judíos de Pablo que estaban entonces con él—, que Lucas era un cristiano *procedente de la gentilidad*. Lucas es el único escritor no judío entre los autores del NT.

Noticias más exactas sobre una parte de su vida nos ofrecen los relatos en primera persona del libro de los Hechos, en los que Lucas narra vivencias propias, poniéndolos en relación con los datos mencionados de las cartas de Pablo. Según Act 16,10 tiene que haberse unido Lucas al séquito de Pablo, lo más tarde, en el momento en que éste (por el año 50-51) se disponía en un segundo viaje misional, a partir de Tróade, para pisar por primera vez tierra europea. Lucas fue con él a Filipos, pero se quedó allí al continuar Pablo su viaje (cf. Act 17,1ss), para unirse de nuevo a él unos siete años más tarde (58), cuando Pablo, de vuelta de su tercer viaje misional, retornó a Filipos y salieron juntos para Jerusalén (cf. Act 20,5-21,18). Más tarde (en otoño del 60), Lucas, con Aristarco, acompañó a Pablo, prisionero, en su accidentado viaje a Roma (cf. Act 27,1-28,16), quedando también en Roma en su compañía, como atestiguan la carta a los Colosenses y a Filemón, escritas durante el cautiverio del apóstol en Roma (aproximadamente 61-62). Allí Lucas conoció también a Marcos [5], cuyo evangelio utilizó como fuente para su obra [6]. Probablemente estuvo también junto a Pablo ya en la época que precedió al viaje a Roma, durante la prisión de Pablo en Cesarea. Unos años después del mencionado cautiverio romano de Pablo, al encontrarse éste por segunda vez prisionero en Roma y estar cercano el martirio (probablemente en los años 65-67), vuelve Lucas a encontrarse junto a él (2Tim 4,11). Con ello llegan a su fin las noticias seguras sobre Lucas.

La noticia antigua del *Prólogo a Lucas*, que se encuentra también en Eusebio [7], de que procedía de Antioquía de Siria, puede contener una verdadera información histórica. En el caso de que

5 Cf Col 4,10-14; Flm 24

6. Cf infra, n. 4 y 5

7 EUSEBIO, HE III, 4,6

en Act 11,28 fuera originaria la variante del texto occidental [8], se seguiría de ello que Lucas era miembro de la comunidad antioquena ya al comienzo de los años 40. En todo caso se muestra el autor bien informado sobre la vida religiosa de esta comunidad (Act 11,19-30), sobre los nombres de sus profetas y maestros (13,1) y sobre su gran significación para la penetración del cristianismo en el mundo pagano (13,27; 14,26-28; 15,1s; 18,22).

Todas las demás tradiciones antiguas o tardías sobre Lucas son en parte inseguras o incontrolables, en parte evidentemente falsas. Una exigencia de credibilidad podrían ofrecer, a lo más, los datos del antiguo *Prólogo,* que vuelven a encontrarse atestiguados también en autores posteriores, de que Lucas trabajó en Acaya (=Grecia) después de la muerte de Pablo, compuso allí también su Evangelio y el libro de los Hechos, y murió de muerte natural en Beocia a los 84 años sin haber contraído matrimonio. Sólo leyendas tardías dan noticia de su martirio, así como de su actuación en Bitinia (según los latinos) o en Egipto (según la tradición griega). A partir de san Jerónimo [9], se encuentra también la noticia de que los restos de Lucas fueron trasladados, el 3 de marzo del año 357, de Tebas en Beocia a Constantinopla. En el historiador eclesiástico Teodoro el Lector [10] se encuentra, en fin, por primera vez la leyenda de que era pintor. La talla negra de la Virgen de Loreto y otras muchas imágenes todavía existentes le son atribuidas por la leyenda.

3. *Contenido y estructura del Evangelio de Lucas*

El Evangelio de Lucas es, en cuanto a extensión, el más largo y más denso de los cuatro evangelios y, junto con los Hechos de los apostoles, el más extenso de los libros del NT en general. Su contenido y la disposición del mismo son como sigue: después de un prólogo (1,1-4), en el que el autor da noticia sobre sus predecesores en la empresa y sobre la finalidad de su obra, ofrece (en forma

8 Cf. com. a este pasaje.

9. SAN JERÓNIMO, *De scriptoribus ecclesiasticis* 8.

10 TEODORO EL LECTOR, HE II, 43; alrededor del año 530.

análoga a Mateo) en primer lugar antes del relato sobre la vida pública de Jesús y su precursor, la *historia de la infancia* de ambos (1,5-2,52), en la que son narradas la promesa del nacimiento, el nacimiento y la infancia del Bautista y de Jesús hasta la peregrinación a Jerusalén del niño Jesús a los 12 años. Una segunda sección (3,1-4,13), que corresponde a Mc 1,1-13, describe la preparación de la actividad pública de Jesús (la presentación del Bautista, el bautismo y la tentación de Jesús). Ambas secciones pueden ser designadas en conjunto como los *preliminares* de la actividad mesiánica de Jesús.

A ello sigue, como *parte primera* (4,14-9,50), la descripción de la *actuación de Jesús en Galilea,* que puede ser dividida en las siguientes secciones: 1.ª Comienzos de la actividad pública de Jesús, 4,14-5,16 (= Mc 1,14-45); 2.ª Comienzo de la lucha con los adversarios, 5,17-6,11 (= Mc 2,1-3,6); 3.ª Continuación de la actividad de Jesús en Galilea, 6,12-9,50. Para esta sección tercera no es fácil, al igual que para Mc 3,7-6,6*a,* hallar un rasgo o un punto de vista que justifique la unidad de la sección. Junto a una serie de perícopas, que aparecen también en Marcos, ofrece Lucas (6,20-8,3) también unas cuantas nuevas frente al mismo: el sermón de la montaña, la curación del criado del centurión, la resurrección del hijo de la viuda de Naím, el Bautista se informa sobre la persona de Jesús, Jesús y la pecadora, las mujeres galileas. La subsección que va de 8,1 a 9,50 muestra a Jesús en predicación ambulante. Con 9,50 queda terminada en Lucas la actividad de Jesús en Galilea.

A continuación sigue como *parte segunda* (9,51-19,27) el *camino de Jesús a Jerusalén, donde le espera la pasión* (la sección llamada «relato del viaje»). En ella destaca Lucas repetidamente [11] que Jesús se encuentra de camino hacia Jerusalén y que «los días de su partida» están cerca. Por otro lado faltan casi en absoluto en esta parte central del Evangelio de Lucas datos topográficos (9,52 y 17,11 son las únicas excepciones) y la mayor parte del material en ella ofrecido consiste en palabras y discursos de Jesús. Una agrupación

---

11 Lc 9,51; 13,22; 17,11.

de estos nueve capítulos en unidades temáticas no es posible más que en unos cuantos casos de excepción (11,1-13, sobre la oración; 11,14-54, Jesús en lucha con sus adversarios; 14,1-24, coloquios en un banquete; cap. 15, tres parábolas sobre el tema de lo «perdido»; cap. 16, sobre la posesión terrena). Al término de esta parte ha llegado Jesús a Jericó.

La *parte tercera* (19,28-23,56) la forman, como en Marcos (11-15), *los últimos días de Jesús en Jerusalén.* La sección primera de esta parte narra la entrada de Jesús en Jerusalén con la purificación del templo (19,28-48), las últimas discusiones de Jesús con sus adversarios (cap. 20) y el discurso de la parusía (cap. 21); la sección segunda la forma el relato de la pasión (22,1-23,56). La visita de las mujeres al sepulcro en la mañana de la pascua, las apariciones del Resucitado a los dos discípulos de Emaús y a los discípulos reunidos en Jerusalén y finalmente la ascensión, ponen fin al libro del Evangelio.

Una visión más profunda sobre la estructura y el plan del tercer Evangelio se obtiene por una comparación con el de Marcos y Mateo, así como por el estudio de la cuestión de las fuentes utilizadas por Lucas.

4. *Las fuentes de Lucas y su utilización*

Lucas no fue discípulo de Jesús, por tanto, tampoco testigo de vista y oído de sus obras y sus palabras, tema de su Evangelio (1,1-4), por lo que estaba obligado, en la redacción de su obra, a utilizar relatos ajenos. En el *prólogo* se refiere de manera expresa a los escritos de «muchos» predecesores en la empresa, así como a su diligencia en indagar todos los acontecimientos de la vida de Jesús desde un principio. Entre sus fuentes tienen que haberse encontrado, pues, tanto obras escritas como noticias orales. Entre las primeras cuenta como una de ellas, hecho reconocido hoy de manera general, el Evangelio de Marcos. Aún más, Lucas ha tomado la obra de Marcos como base para la *estructuración* de su propio Evangelio. Una vez comprobado este hecho, es el segundo paso

necesario el estudio de los métodos literarios de Lucas, la forma en que utilizó sus fuentes y los puntos de vista que determinaron su elaboración. Sobre este particular pueden hacerse las siguientes observaciones:

1.ª Lucas ha conservado a grandes líneas la ordenación de Marcos. Sólo en algunos casos de excepción ha colocado pasajes tomados de Marcos en lugar diferente [12].

2.ª Lucas no ha incluido toda la obra de Marcos en su Evangelio, que es, además, de mayor extensión. Sólo unos 350 de los 661 versículos de Marcos aparecen también — en parte en formulación más concisa — en Lucas. Lucas ha omitido una serie de pasajes de Marcos, procedimiento motivado por un triple principio:

a) Lucas ha suprimido a veces pasajes de Marcos que hubieran producido dificultades a sus lectores. Entre ellos se cuentan en primera línea polémicas sobre problemas de la religión judía [13], pero también otras perícopas que podían provocar dificultades o dar ocasión de escándalo [14].

b) Lucas ha omitido pasajes de Marcos por ofrecer los mismos episodios o palabras según otra fuente en un contexto distinto y querer evitar duplicados [15] (que se encuentran sólo en el caso de sentencias breves de Jesús [16]).

c) Lucas ha suprimido también en algunos casos una de dos *perícopas análogas* [17]. Quizá también por el mismo motivo ha sido

12. Así Mc 3,7-12 (= Lc 6,17-19) tras Mc 3,13-19 (= Lc 6,12-16); Mc 3,31-35 (= Lc 8,19-21) tras Mc 4,1-25 (= Lc 8,4-18); cf. además com. a Lc 18,35; 19,45; 22,21-23; 22,66-71; 23,33-49.

13. Cf Mc 7,1-23; 9,9-13; 10,1-12 (a cambio Lc 16,18).

14 Cf. Mc 3,20s; 7,24-30; 11,12-14 20-25 (a cambio, Lc 13,6-9 y 17,6); 6,45-52; por el mismo motivo quizá también 7,31-37 y 8,22-26.

15. Entre esta clase de pasajes suprimidos se cuentan: Mc 1,16-20 (cf. Lc 5,1-11); Mc 3,22-30 (cf. Lc 11,14-23); Mc 4,30-32 (cf. Lc 13,18-21); Mc 6,1-6*a* (cf. Lc 4,16-30); Mc 6,17-29 (cf. Lc 3,19s); Mc 8,11-13 (cf. Lc 11, 29-32); Mc 9,42-48 (cf. Lc 17,1s); Mc 9,49 (cf Lc 14,34s); Mc 10,35-45 (cf. Lc 22,24-27); Mc 12,28-34 (cf. Lc 10,25-28)

16. Cf. Lc 8,16 = 11,33; 8,17 = 12,2; 8,18 = 19,26; 9,23 = 14,27; 9,24 = 17,33; 9,26 = 12,9, 11,43 = 20,46; 12,11s = 21,14s; 14,11 = 18,14.

17. Así Mc 8,1-10 a causa de 6,30-44; Mc 14,3-9 a causa de Lc 7, 36-50.

suprimido Mc 6,45-52 (a causa de la escena semejante en 4,35-41) y Mc 11,12-14.20-25 (a causa de Lc 13,6-9 y 17,6). Como único caso de ejemplo en contra, en que Lucas ofrece tres perícopas de contenido semejante, pueden citarse las tres curaciones en sábado de 6,6-11; 13,10-17; 14,1-6. En cambio, en 5,29-32 y 19,1-10 (Jesús huésped de un publicano), así como en 5,12-16 y 17,11-19 (curaciones de leprosos), es la moral distinta en cada caso. En este punto hay que declarar seguramente como determinante, junto a la «aversión a los duplicados», la ley de la economía o del «imperativo del espacio»: en atención al abundante material de que disponía de otras fuentes, tenía Lucas que omitir cierto número de pasajes de Marcos menos importantes en su opinión o menos apropiados para sus lectores, para así mantener la extensión de su Evangelio dentro de ciertos límites. De esta manera se explica la omisión de Mc 4, 26-29, para la que no puede encontrarse otro motivo alguno, *y sobre todo la supresión de la sección entera de Mc 6,45-8,26.* Aparte de estas omisiones ha conservado Lucas intacta la disposición del texto de Marcos.

3.ª Lucas utiliza a Marcos como base para la disposición de su obra. Ello se hace aún más claro al observar la forma en que ha introducido dentro de la estructura de Marcos el material que poseía de fuentes distintas. Aparte de la historia de la infancia (cap. 1-2) y de los relatos sobre las apariciones del Resucitado (24,13-53), de lugar obligado, ha introducido Lucas en la disposición de la obra de Marcos casi todo el material no proveniente del mismo en dos grandes secciones unitarias: la «pequeña» y la «gran intercalación» [18].

De esta manera de reunir el material de sus diversas fuentes en una nueva unidad, se sigue que Lucas no ofrece, en modo alguno, un orden mejor que Marcos, esto es, más de acuerdo con el verdadero desarrollo histórico de los hechos. En consecuencia no puede

---

18 Lc 6,20-8,3 después Mc 3,12 ó 3,19; Lc 9,51-18,14 entre Mc 9,50 y 10,13. Otras intercalaciones de Lucas son sólo 3,7-14 23-38; 4,1-13 (= Mc 1,12s). 16-30; 5,1-11; 19,1-27 39-44 y unas cuantas dentro del relato de la pasión (22,15-20 24-38; 23,6-16 27-32 34.39-43), casos en la mayoría de los cuales la colocación era obligada por el contenido

ser entendido el programa propuesto por Lucas en el prólogo, de dar noticia de todo «ordenadamente», como si el evangelista pretendiera, de hecho, ofrecer una biografía de Jesús de carácter estrictamente cronológico. En el caso de que Lucas hubiera tenido realmente tal intención, habría que conceder que la hizo realidad en una forma muy insuficiente. Pero otra cosa tampoco le era posible, dada la naturaleza de sus fuentes y de la tradición, al principio sólo oral, de la historia evangélica.

Repetidamente puede observarse que Lucas no estaba interesado en una ordenación de su material de carácter estrictamente cronológico. La repulsa sufrida por Jesús en Nazaret (4,16-30) la coloca por motivo de las palabras programáticas pronunciadas en tal ocasión por Jesús, ya al comienzo de su actividad pública, a pesar de que no le podía pasar inadvertido, que el episodio suponía una actividad anterior de Jesús de cierta duración. Al contrario, no *relata Lucas la vocación de los primeros discípulos hasta después* de la curación de la suegra de Pedro (8,19-21). La perícopa sobre los verdaderos parientes de Jesús (8,19-21) la coloca tras el discurso de las parábolas, a la que en Marcos va precediendo de manera inmediata, y la pone en conexión con la parábola del sembrador. Especialmente instructivo es el método de Lucas, cuando por inversión del orden de dos perícopas consecutivas en Marcos [19] crea una situación apropiada para el sermón de la montaña, tomado de una fuente distinta, utilizando un relato sumario de Marcos para la descripción de un episodio de carácter *único*. Semejante es su manera de proceder al colocar (18,35-43) el encuentro del ciego Bartimeo [20] *antes* de entrar en la ciudad de Jericó, por querer hacer seguir al episodio una escena tomada de otra fuente distinta, que tiene lugar en la misma ciudad (19,1-10). Especialmente radicales son los cambios introducidos por Lucas frente a Marcos en el orden del relato de la pasión [21]. También la forma en que enlaza su material de otras fuentes con el de Marcos prueba, con claridad suficiente, que no era tampoco su intención llevar a cabo una correc-

19 Mc 3,7-12.13-19 = Lc 6,17-19.12-16

20. Frente a Mc 10,46-52

21. Cf. com preliminar a los cap. 22-23.

ción del orden de Marcos en el aspecto cronológico. En las dos grandes interpolaciones efectuadas dentro de la ordenación de Marcos, tenía Lucas que renunciar a un orden cronológico, por no permitirle tampoco sus fuentes otra cosa.

La forma antes descrita en que Lucas se sirve de sus fuentes: por una parte la inserción de casi todo el material no proveniente de Marcos en dos grandes bloques de unidad interior, por otra la omisión de un fragmento de extensión considerable del texto de Marcos (Mc 6,45-8,26), tiene como resultado un cuadro de conjunto de la actividad pública de Jesús muy distinto del que nos da Marcos.

En Marcos, la sección galilea se extiende de 1,14 a 6,6*a* (= Lc 4, 14-8,56), y le sigue, como segunda parte (6,6*b*-10,52), la descripción de la actividad ambulante de Jesús, que se divide a su vez en dos secciones: 1.ª, Jesús fuera de Galilea (6,6*b*-8,26); 2.ª, instrucción de los discípulos (8,27-10,52). De mayor importancia que el punto de vista geográfico (en la primera parte es el escenario Galilea, la segunda tiene lugar fuera de Galilea) es aquí para Marcos el de los hechos mismos: la retirada progresiva de Jesús ante el pueblo, para terminar limitándose a la instrucción exclusiva del círculo de los discípulos. Este punto de vista objetivo, que es de importancia decisiva para la comprensión de la obra de Marcos y que corresponde sin duda también seguramente a la realidad histórica misma, por muchos que puedan ser los vacíos que, por lo demás, ofrece su exposición, está del todo ausente de la obra de Lucas. En Lucas es más bien el punto de vista *geográfico* el determinante de la estructuración de su obra: 1.° Jesús en Galilea, 4,14-9,50; 2.° Jesús de camino hacia Jerusalén, 9,51-19,27; 3.° Jesús en Jerusalén, 19,28-23,56. Lucas no da cuenta de los caminos de Jesús por territorio no galileo antes de iniciar su viaje a Jerusalén. La sección de Marcos que los contiene (6,6*b*-8,26) ha desaparecido en su texto y el material que de ella se aprovecha (6,6*b*-44 = Lc 9,1-17) va colocado, junto con una parte de la sección siguiente de Marcos (Mc 8,27-9, 41 = Lc 9,18-50) en la primera parte de la obra, entre los capítulos referentes a Galilea. El resto de la sección de Marcos 8,27-10,52 [22]

22. Mc 10,13-52 = Lc 18,15-43.

va formando en Lucas el final de su «relato del viaje». La sección de 8,27-10,52, tan importante dentro de la estructura de la obra de Marcos, ha perdido así en Lucas su significación como unidad independiente, no encontrándose como tal en él, sino deshecha en dos partes distanciadas espacialmente por la «gran intercalación» (Lc 9,51-18,14). A consecuencia de ello, en Lucas, la escena de Cesarea de Filipo (Mc 8,27ss) tampoco tiene, dentro del curso total de la actividad pública de Jesús y en la estructura del Evangelio, la significación destacada que posee en Marcos, y de la profunda diferencia real existente en Marcos entre 8,27-10,52 y los capítulos precedentes [23] no queda en Lucas indicio alguno.

No se advierte en Lucas, a pesar de ofrecer el mismo material que Marcos, la retirada de Jesús frente al pueblo. Por ello ha tenido también que omitir los datos exactos de situación de Mc 8,27 (= Lc 9,18) y 9,30 (= Lc 9,43*b*). El desarrollo que en la exposición de Marcos puede reconocerse en la actividad pública de Jesús desde su entusiasta acogida de un principio por parte del pueblo hasta su retirada definitiva frente a éste y su catástrofe final queda, pues, desvanecido en Lucas, y destruido así el pragmatismo de Marcos. Lucas suprime Mc 6,45-8,26 y el dato de Mc 8,27, lo cual produce en su texto la impresión de una actividad ininterrumpida de Jesús en Galilea hasta que inicia su camino hacia Jerusalén. Por otra parte, tampoco es en él Cafarnaúm tan claramente como en Marcos el punto central en la primera época de la actividad de Jesús. El material ofrecido en las dos grandes intercalaciones [24] queda, por su parte, temporalmente indeterminado.

Una mejor combinación del material de sus diversas fuentes no le era posible al tercer evangelista, por no querer elegir una ordenación *sistemática* como Mateo, sino mantener el esquema geográfico de Marcos: Galilea, viaje a Jerusalén, Jerusalén, elevándolo a principio ordenador del empleo de su material, cosa que no es realmente en Marcos.

Del material que no procede de Marcos, que —aparte de los

---

23 Cf., en Marcos, el com preliminar a 8,27-10,52.

24 Cf., especialmente, el com preliminar a 9,51.

cap. 1-2 y 24 — consiste en su mayor parte en palabras de Jesus, se encuentran también en Mateo *aproximadamente 235 versículos*, esto es, una quinta parte de todo el Evangelio de Lucas, y a excepción de unos cuantos pasajes (la predicación de penitencia del Bautista, el detallado relato sobre la tentación de Jesús y la curación del criado del centurión), siempre en un contexto distinto que en Lucas. Lucas conserva, en general, el orden más primitivo; Mateo, en cambio, se propone, sobre todo en los discursos, una agrupación sistemática según la afinidad del contenido. Que Lucas es aquí independiente de Mateo — y éste, a su vez, independiente de Lucas — puede probarse por una serie de observaciones. Sobre todo, Lucas ofrece muy a menudo la redacción más originaria.

En fin, queda todavía una parte considerable, aproximadamente 1/5 de toda la obra, que no se encuentra más que en Lucas y que procede con seguridad no de una sola, sino de distintas fuentes. Entre éstas tiene que ser considerada también la tradición oral. Como pieza bien diferenciada por sus peculiaridades de lengua y contenido se destaca entre el material propio de Lucas la historia de la infancia (cap 1-2). De entre el resto se distinguen catorce de las más importantes y hermosas parábolas de Jesús. Pero también algunas perícopas narrativas son propias de Lucas, así una resurrección (7,11-17) y tres curaciones milagrosas [25]. Otros complementos importantes del texto de Marcos son las mujeres que siguen a Jesús (Lc 8,1-3), la mala acogida de los samaritanos (9,51-56), la misión de los 70 (ó 72) discípulos (10,1ss), la visita de Jesús en casa de María y Marta (10,38-42), las asechanzas de Herodes Antipas (13,31-33) y el alojamiento de Jesús en casa del jefe de publicanos Zaqueo (19,1-10). También el relato de la pasión va enriquecido por varios rasgos de importancia (lágrimas de Jesús sobre Jerusalén, 19,39-44; sudor de sangre en el monte de los Olivos, 22,43s, Jesús ante Herodes, 23,6-16; las mujeres en el camino de la cruz [26].

A pesar de estar basado el Evangelio de Lucas en una diversidad de fuentes, es una obra con unidad interna, a la que su autor

25 Lc 13,10-17; 14,1-6 y 17,11-19

26 Lc 23,27-32; cf, además, 23,34 40-43.

ha impreso de manera claramente visible el sello de su espíritu, de su arte literario y de su individualidad religiosa. También es infundada toda duda sobre el hecho de que lo poseemos en su forma originaria. Asimismo puede considerarse como segura la autenticidad de los controvertidos versos 22,19*b*-20.43s y 23,34.

5. *Carácter literario y teológico del Evangelio de Lucas*

Al enjuiciar las características del Evangelio de Lucas hay que tener en cuenta la actuación de cuatro factores: 1.° el hecho de que Lucas no fue testigo de vista y oído de los acontecimientos que narra y estaba por ello obligado a consultar fuentes que hay que suponer, en su mayoría, como fuentes escritas; 2.° el círculo de lectores presupuesto para su obra; Lucas no perdía de vista tampoco el gusto de la clase culta que concedía un valor a la forma; 3.° la lengua del AT griego, modelo para la exposición de historia sagrada; 4.°, en fin, la personalidad literaria y religiosa del mismo Lucas.

El prólogo, con la dedicatoria a una personalidad distinguida, que Lucas hace preceder a su obra, nos deja ver en él un hombre de elevada formación literaria, que es también, junto con el autor de la carta a los Hebreos, el mejor escritor de griego entre los autores del NT. El prólogo es también una prueba de que Lucas reclama para su obra un puesto en la literatura (en el más alto sentido de la palabra), mientras que los otros Evangelios, por la forma de su exposición según las categorías literarias de la época, tienen que ser incluidos en el género de literatura popular [27]. Al igual que los otros evangelistas, Lucas se distingue, sin embargo, de los historiadores griegos de la época, en no poner su nombre como sello de su obra, sino desaparecer tras de la misma.

Los métodos literarios de Lucas pueden observarse y enjuiciarse sobre todo en los pasajes tomados de Marcos, por poderse compa-

---

27 Cf la introducción general sobre los evangelios en el tomo I de esta obra.

rar, en este caso, la fuente utilizada y la forma de su reelaboración. Lucas muestra especial interés en perfeccionar la lengua de sus fuentes en cuanto al vocabulario y a la construcción, en suprimir términos semíticos y latinos («bárbaros») y del griego vulgar, así como en dar una forma más fluida y más límpida al estilo, muchas veces desigual, de Marcos. De los extranjerismos sólo han quedado en Lucas algunos de traducción difícil o imposible [28]. Lucas los sustituye, o por términos griegos [29], o los suprime, incluso nombres propios.

No sólo ha suprimido (6,14) el sobrenombre de Boanerges (Mc 3,17), sino también nombres propios como el de Bartimeo [30] y Getsemaní [31].

En las palabras de Jesús se esfuerza Lucas por redactar en forma más concisa y clara la exposición de Marcos [32]. Con todo puede observarse, en general, que en las palabras del Señor se atiene Lucas más estrictamente a sus fuentes que en los pasajes narrativos. Este diferente modo de tratar las palabras del Señor y el material narrativo deja verse con especial claridad en las perícopas en que aparecen ambos elementos unos junto a otros [33].

Lucas se ha impuesto cierta reserva en la elaboración lingüística de sus fuentes. El estilo del libro de los Hechos es mejor que el del Evangelio, sobre todo en los relatos en primera persona, donde Lucas da cuenta de episodios vividos por él mismo. Este hecho no está condicionado, de manera exclusiva, por la dependencia de las fuentes, sino que es un hecho intencionado. Esta cautela en la elaboración de sus fuentes se pone de manifiesto ya al comienzo del Evangelio, donde al período de construcción perfecta del prólogo sigue la historia de la infancia con su claro estilo semitizante. Tal

28. Por ejemplo, Beelcebul 11,15 18.19, pascua, sábado y algunos otros.

29. Cf., por ejemplo, Mc 10,51 *(rabbuní)* = Lc 18,41; Mc 5,41 = Lc 8, 54; Mc 15,22 (Gólgota) = Lc 23,33; Mc 3.18 (cananeo) = Lc 6,15.

30. Mc 10,46 = Lc 18,35.

31 Mc 14,32 = Lc 22,40.

32. Cf., como ejemplo especialmente instructivo, la parábola del sembrador Mc 4,1-9 = Lc 8,4-8.

33 Cf., por ejemplo las discusiones en Galilea (Mc 2,1-3,6 = Lc 5,17-6,11).

alternancia de estilo muestra que Lucas se ha abstenido deliberadamente de poner la historia evangélica en un griego depurado. Lucas estaba persuadido de que el evangelio no podía ser ofrecido ni a las personas cultas en una prosa artística, e incluso, dando un paso más, antes de poner su Evangelio por escrito, ha estudiado el estilo de los LXX, la traducción griega del AT, y lo ha imitado en su obra. Con ello da una prueba de que, en su deseo de no olvidar el espíritu de la lengua griega y el gusto de la clase culta, siguió siendo consciente de que escribía historia religiosa y sagrada.

Un considerable número de giros de los LXX dan a su Evangelio un colorido veterotestamentario, como por ejemplo la fórmula frecuente de «y sucedió», utilizada para destacar algún rasgo [34] o como simple giro de transición [35], la fórmula de «días vendrán» en profecías conminatorias [36], o el giro «ante Dios» [37]. Las formas de los nombres propios del AT, en Lucas, son casi siempre los de los LXX [38]. De los LXX proviene también el nombre hebreo de Jerusalén (en lugar del griego Ἱεροσόλυμα en los demás evangelistas). Estos semitismos, tomados de la lengua del AT griego, tienen que ser juzgados, pues, también de otra forma que los de Marcos, que se explican por ser el arameo su lengua patria; los arameismos de Marcos, sobre todo las citas de palabras arameas, han sido suprimidos en su mayor parte por Lucas.

De otros rasgos salientes del estilo literario de Lucas son dignos de mención sobre todo los siguientes:

1.º Lucas tiende a la *exactitud* de contenido y de forma. Por ello añade, por ejemplo, a números redondos un giro que indique aproximación («unos») [39]. El «rey Herodes» Antipas (Mc 6,14) es en su texto el «tetrarca Herodes» [40] y el «mar» de Galilea [41] el

34. Cf Lc 1,41; 2 6.46; 9,33; 11,14; 17,14 y passim

35 Cf Lc 5,17; 6,6.12; 7,11; 9,18 y passim

36 Lc 5,35; 17,22; 21,6; 23,29.

37. Lc 1,6; 12,6; 16,15 Cf además com a Lc 1,66; 3,2; 8,5; 9,44 51; 21,14 22 24.35; 24,38.

38 Cf. la genealogia de Jesús (Lc 3,23-38)

39. Cf Lc 1,56; 3,23; 9,14.28; 22,41.59; 23,44

40. Lc 9,7; cf. 3,1.19; Act 13,1.

41 Mc 1,16; 5,13.

«lago» de Genesaret [42]. Para conseguir un mejor orden lógico procede a veces a variar la disposición de una perícopa narrativa [43].

2.° Por otra parte gusta Lucas de *generalizaciones* (adición de «todo», «todos», «cada») [44]. Casos contrarios de excepción son sólo 8,45 (= Mc 5,31) y 22,8 (= Mc 14,13).

3.° Junto a ello procura también evitar *exageraciones*, suprimiendo a menudo expresiones como «muy», «grande», «con insistencia», de Marcos [45].

4.° En especial redacta Lucas la exposición de Marcos en los pasajes narrativos en forma *más concisa*. Lucas suprime una gran cantidad de rasgos pintorescos, que tanto abundan en el texto de Marcos [46]. Todas estas observaciones son al mismo tiempo una prueba de que Lucas es posterior respecto a Marcos y, por tanto, Marcos no puede depender de él.

5.° Se dan en Lucas numerosas *aclaraciones* objetivas y toda clase de *adiciones aclaratorias* al texto de Marcos, que sirven al mismo fin, ya completando al sujeto, ya al objeto [47].

6.° Especial interés muestra Lucas —y en ello se revela la mano del historiador griego— en enlazar entre sí las distintas perícopas particulares, que en Marcos van muchas veces, simplemente colocadas unas a continuación de otras. Con ello da a su obra el

---

42. Lc 5.1s; 8,22s.33; cf., además, Lc 4,40 («todos») = Mc 1,34 («muchos»).

43. Cf. Lc 5,17; 6,6.7; 8,55.

44. Cf. Lc 4,40; 6,10.30.44; 7,35; 9,1.7; 11,4; 13,27; 18,22 y par; cf., además, 11,42.50; 13.28; 21,5.7.29; 22,39.46.67-71.

45. Cf. Lc 8,4.23.24.25.31.32.40 41.42.52.56; 9,11.28.29; 19,30; 20,12 y lugares paralelos de Marcos.

46. Cf. Lc 4,40 (Mc 1,33 queda omitido); Lc 5,17.18; 6,17 (Mc 3,9, omitido); Lc 8,22.23.45.46 53; 9,10*b*.11.14 29.36.42; 19,32.36; 20,9; 22,47.55. 56 y los par de Marcos, especialmente Lc 8,26-39 (= Mc 5,1-20) y Lc 9,37-43*a* (= Mc 9,14-29).

47. Son *aclaraciones* objetivas: Lc 4,43 (= Mc 1,38); Lc 6,1 (= Mc 2, 23); Lc 18,36 (= Mc 10,47); Lc 21,31 (= Mc 13,29; explicitación del sujeto) y especialmente Lc 21,20-24 (= Mc 13,14-20); también Lc 20,34-38 (= Mc 12,24-27). Son *adiciones aclaratorias* al sujeto: Lc 6,7; 19,32; 20,10; y al objeto: Lc 4,41*b*; 8,5; 9,7; 22,52; cf. también 5,17 32; 6,8*a*.19; 8,12 15 29*b*. 33.35.37.40; 20,20; 21.4; 22,34.45; 23,26.

carácter de un relato con ilación y continuidad internas [48]. También giros de transición y enlace han sido añadidos repetidamente por Lucas [49]. Desde luego que muchas de estas fórmulas de transición y enlace de Lucas, dada la naturaleza de las tradiciones de que disponía, tenían que resultar un poco descoloridas, tenían que ser deducidas del contexto; cf. Lc 6,12; 7,11; 8,1; 17,1; 20,17 y, sobre todo, el enlace de las diversas perícopas en el «relato del viaje», así como las observaciones finales correspondientes, que, en muchos casos, no son sino notas generales resultantes del contexto mismo [50].

A este mismo interés histórico de Lucas se deben las referencias hacia atrás o hacia adelante en su obra, de las que hace uso sobre todo en la pasión, para explicar al lector la conexión íntima que une entre sí los distintos episodios particulares [51]. Lucas no concede gran valor a datos exactos de situación (lugar y tiempo), que han quedado más bien esfumados o suprimidos en su texto [52].

Tampoco puede hablarse en Lucas de un interés por una exactitud *cronológica*, como se ha mostrado ya en el n.º 4 [53], cosa que sólo hubiera sido posible en una medida muy limitada dada la naturaleza de sus fuentes.

Ciertos *datos topográficos* y *geográficos* que encontró en Marcos los ha omitido Lucas evidentemente por no tener significación ni interés alguno para sus lectores, a quienes faltaban conocimientos

---

48. Cf. Lc 5,33 junto a Mc 2,18; Lc 8,11 junto a Mc 4,13; Lc 8,16 junto a Mc 4,21; Lc 8,40 junto a Mc 5,21; Lc 9,22 junto a Mc 8,31; Lc 9, 28 junto a Mc 9,2; Lc 9,37.43*b*.49; también com. a Lc 5,1-3.27; 9,37; 21,2.

49. Cf. Lc 3,15; 4,1; 5,1.36; 9,34.37; 19,28.36.47; 20,1 y los lugares paralelos de Marcos.

50. Cf., por ejemplo, Lc 3,18; 9,43

51 Así Lc 3,1ss es preparado por 1,80; 4,14 remite a 4,1; 4,16 a 2,51 y prepara a su vez 4,24; 10,1 remite a 9,1-6; 19,28 a 9,51; 19,47 prepara 22,53; 22,2 es preparado por 20,19; 22,39 por 21,37; 22,3.53 por 4,13; 22,53 otra vez por 19,47*a;* 23,2 por 20,20; 23,8 por 9,9; 23,49.55 remiten a 8,1-3; 24,25ss es preparado por 18,31

52. Cf. especialmente Lc 9,18 frente a Mc 8,27; Lc 18,18 frente a Mc 10,17; Lc 8,22 (= Mc 4,35); Lc 20,41 (= Mc 12.35: en el templo); Lc 21,1 (= Mc 12,41: enfrente del tesoro del templo); Lc 21,5 (= Mc 13,1); Lc 21,7 (= Mc 13,3); Lc 22,40 (= Mc 14,32); también Lc 5,12; 10,38; 13,10

53. Cf. también com a Lc 19,45-48 y 23,44-49.

sobre la geografía de Palestina. Así suprime en 5,17 el dato de Marcos (2,1) de que Jesús se encuentra en Cafarnaúm [54]. Frente a Mc 2,13; 3,7 y 4,1 no se dice en Lc 5,27; 6,17 y 8,4 que Jesús se encuentra junto al lago de Genesaret. En Lc 9,43*b* se omite el dato de Mc 9,30, de que Jesús atraviesa Galilea; en Lc 8,39 [55] se omite el nombre de la Decápolis. Los pocos datos topográficos que ofrece muestran, por otra parte, que escribe para lectores no palestinos. El territorio de los gerasenos lo determina más exactamente (8,26) como situado «frente a Galilea» [56]. Que ni siquiera en el caso de un episodio de la importancia de la confesión mesiánica de Pedro en Cesarea de Filipo [57] se nombre el lugar que le sirve de escenario, tiene un motivo diferente [58]. Lc 9,10, donde a diferencia de Marcos se nombra a Betsaida como escenario de la multiplicación de los panes ante cinco mil hombres, es sólo una excepción aparente [59]. En una misma línea está también la repetida designación de Palestina como «Judea» = país de los judíos [60], según el uso de los escritores griegos y romanos de la antigüedad. Un conocimiento exacto personal de Palestina no parece haberlo poseído Lucas [61].

De todas estas observaciones resulta claro el sentido en que hay que entender la expresión aplicada a Lucas, «el historiador entre los evangelistas», no como si hubiera tenido los presupuestos necesarios y la intención de dar una imagen del desarrollo histórico de la vida de Jesús más exacta que Marcos, cosa que ni podía ni tampoco quería, como lo prueban varias desviaciones conscientes de

---

54. Lo mismo Lc 9,46 (= Mc 9,33).

55. Frente a Mc 5,20.

56. Cf., además, Lc 1,26: «A una ciudad de Galilea, llamada Nazaret»; cf. también 4,31; 23,51: «Arimatea, ciudad de Judea»; 7,11: «una ciudad llamada Naím»; 9,10: «una ciudad llamada Betsaida»; de otro modo procede sólo en el caso de nombres tan conocidos como Jerusalén y Jericó.

57. Lc 9,18 = Mc 8,27.

58 Véase antes, p. 12.

59. Cf com. a este pasaje

60. Cf. com. a Lc 1,5.

61. Cf. com a Lc 4,29; 5,19; 6,29 (= Mt 5,40); Lc 6,47-49; 7,14; 8,5.6; 9,10; 12,55; 13,19; 21,29; también 2,22.

un orden cronológico y, sobre todo, la ruptura de la ordenación de Marcos por la omisión de Mc 6,45-8,26 y la no atención al punto de vista cronológico en los últimos días de Jesús antes de la pasión [62]. Quería, en cambio, Lucas encuadrar la multitud de episodios de la vida de Jesús en el marco de un relato de claro desarrollo y poner en conexión las diferentes perícopas aisladas entre sí.

Por lo que se refiere a la verdadera sucesión temporal de los acontecimientos, no supone Lucas un progreso frente a Marcos. Lucas tenía que contentarse con insertar en la disposición de Marcos el material tomado de otras fuentes en dos grandes bloques, decidiéndose por tan primitivo procedimiento, para poder mantener, al menos, el orden de *una* de sus fuentes, ya que no tenía por su parte posibilidad de ofrecer otro mejor. El marco geográfico en que incluyó su exposición de la actividad pública de Jesús, no pretende, a pesar del enlace de los distintos pasajes entre sí, una exactitud histórica, como se desprende con claridad especial del llamado «relato del viaje» (9,51-18,14), que no tiene en realidad tal carácter. Lucas tampoco vacila, por otra parte, en colocar en un contexto diferente datos de situación encontrados en Marcos [63], ni en crear una situación para nuevo material por un cambio de orden frente a Marcos [64], ni en repetir esquemáticamente un rasgo que le resulta de interés especial [65].

Lucas es, sobre todo, superior a Marcos — aparte de por su abundancia de nuevo material — por su destreza literaria que se revela tanto en el estilo de su nueva redacción, como en su enlace de las diversas perícopas aisladas. Lucas se manifiesta también como historiador en el sentido de la antigüedad por el hecho de saber encuadrar en un pasaje importante [66] los acontecimientos de la historia sagrada, objeto de su exposición, en el conjunto de la historia universal [66]. También ha sido seguramente cierto interés histórico lo que le ha impulsado a completar la exposición de la actividad pública de Jesús anteponiéndole la historia de la infancia.

---

62. Cf. com. a Lc 19,45-48.
63. Cf. com. a Lc 4,41 y 5,1-3.
64. Cf com. a Lc 6,12 y 6,17.
65. Cf. com. a Lc 5,16.
66. Lc 3,1s; cf. también 1,5; 2,1.

A diferencia de Mateo, que compone grandes discursos con las palabras de Jesús, se limita Lucas a colocar a veces unas junto a otras, perícopas de contenido afín [67]. Sólo en una ocasión ha reunido cierto número de perícopas, con palabras del Señor para formar una mayor composición oral (22,24-38).

Lucas ha contado en la composición de su obra con la mentalidad de sus lectores étnicocristianos mucho más que Marcos, que también escribió para ellos. Lucas ha expuesto el evangelio, en la medida de lo posible, libre de su trasfondo judío [68]; suprime en su mayor parte polémicas sobre temas específicamente judíos [69] y sustituye usos e instituciones de Palestina por otras conocidas de sus lectores [70], o también las explica [71]. El original color local palestino del evangelio queda así, en muchos casos, desdibujado en su obra.

La escrupulosa consideración por la mentalidad de sus lectores queda revelada de manera especial en la supresión o atenuación de todos los rasgos o escenas expuestos al peligro de un malentendido o que pudieran ocasionar escándalo, pudiéndose así hablar de una *tendencia pedagógica* en el Evangelio de Lucas, visible en tales omisiones y correcciones.

Así suprime Lucas casi todos los pasajes de Marcos que pueden dañar la dignidad de Jesús, como el dato de Mc 3,20s, de que se dijo que Jesús estaba loco, las palabras de Jesús (Mc 13,32) de que no conoce el día de su parusía, también Mc 15,34. También suprime o varía pasajes en los que se dice que Jesús preguntaba algo o que se le daba información[72]. Enjuiciamiento distinto merecen las preguntas en 9,18; 18,40s y en las discusiones.

---

67. Lc 11,1-13.14-54; 14,1-24; cap 15 y 16.

68 Cf Lc 6,27-36, junto a Mt 5,21-48

69 Cf. supra, n.º 4.

70. Cf. Lc 6,47-49, junto a Mt 7,24-27; Lc 5,19 (tejas) junto a Mc 2,4; Lc 7,14 (féretro); 11,33 junto a Mt 5,15 y Mc 4,21; Lc 22,66 (consejo de ancianos)

71. Cf. Lc 23,56 (según la ley); 11,42 (toda clase de hortalizas); 13,19; 21,29 (y en los demás árboles).

72 Cf. Mc 1,30 = Lc 4,38; Mc 3,3 = Lc 6,8; Mc 5,30-32 = Lc 8,45s; Mc 6,38 = Lc 9,13; Mc 9,33 = Lc 9,47; en cambio ha sido conservado Lc 8,30 45*a*.

También los afectos humanos de Jesús (ira, enojo, tristeza, abatimiento, amor) son regularmente suprimidos [73]. Las «desesperanzadas» palabras de Jesús antes de su muerte en Mc 15,34 las ha suprimido Lucas y no sólo por ser arameas, y, en lugar de la última exclamación de Jesús de Mc 15,37, ofrece en 23,46 unas palabras de plena entrega a la voluntad del Padre. La purificación del templo (Lc 19,45s) está considerablemente atenuada frente a Mc 11,15-17, habiendo perdido así también mucho de su color; el mismo motivo (junto con el pasaje de Lc 13,6-9) puede haber determinado la supresión de la maldición de la higuera (Lc 11,12-14), también la omisión de las últimas palabras de Mc 11,3 (= Lc 19,31). Marcos 10,18 (= Lc 18,19) ha sido, en cambio, conservado intacto por Lucas (cf. también Lc 12,50).

Motivación semejante tiene también la corrección de Mc 1,34 («curó a muchos») en Lc 4,40 («todos») [74]. Una corrección del mismo tipo es también Lc 23,47 («un justo» en lugar de Mc 15,39 «Hijo de Dios»). Quizá es también por motivos apologéticos por lo que Lucas ha omitido Mc 7,31-37 y 8,22-26. Por un motivo semejante, esto es, por consideración con los sentimientos religiosos de los lectores procedentes de la gentilidad, hay que explicar también la omisión de Mc 7,24-30 (sobre todo, por las palabras de Jesús en 7,27), así como la corrección de «gentiles» (Mt 5,47) en «pecadores» (Lc 6,33).

Lucas muestra también más miramientos que Mateo con los discípulos de Jesús y suprime o atenúa casi todos los pasajes en que aparecen a una luz desfavorable o son reprendidos por Jesús [75].

---

73. Cf. Mc 1,41.43 = Lc 5,13; Mc 3,5 = Lc 6,10; Mc 6,34 = Lc 9,11; Mc 8,33 = Lc 9,22; Mc 9,36 = Lc 9,48; Mc 10,14 16 = Lc 18,16s; Mc 10, 21 = Lc 18,22 y, especialmente, la exposición de la escena de Getsemaní en Mc 14,32-42 y Lc 22,40-46.

74. Cf , además, Mc 1,45 = Lc 5,15s y Mc 3,10 = Lc 6,19.

75. Cf. Mc 4,13 = Lc 8,11; Mc 4,38 40 = Lc 8,24s (atenuado); Mc 8, 32*b*-33 (suprimido [después de 9,22] por Lucas); Mc 9,28s (suprimido en Lc 9,43); Mc 10,24 26 = Lc 18,25s; Mc 10,32 = Lc 18,31; Mc 14,26-31 = Lc 22,31-34 (atenuado); Mc 14,37-41 = Lc 22,45s; Mc 14,50 (huida de los discípulos, suprimido en Lucas después de 22,53); Mc 14,71 (muy atenuado por Lc 22,60).

Por los mismos motivos hay que explicar también la omisión de Mc 6, 45-52 y 8,14-21, así como la de Mc 10,35-45 (que queda con todo reemplazado en cierto modo por Lc 22,24-27). Por lo demás, en Lucas (como también en Mateo) los discípulos quedan mucho más en segundo plano que en Marcos [76].

A pesar de que Lucas basa su obra en determinadas fuentes y da pruebas de gran respeto hacia las mismas, no carece su Evangelio de un perfil propio en el aspecto teológico. Sus *características teológicas* no destacan con menor claridad que las literarias. Como más notables pueden mencionarse los siguientes rasgos: Lucas pretende en primer lugar describir a Jesús como el redentor de los afligidos y los despreciados, de los pobres y pecadores, de las mujeres, que anuncia la buena nueva de la bondad de Dios, acogiendo también a los desdichados y pecadores, y precisamente a ellos, y que se revela a sí mismo, en su actuación mesiánica, como el amigo de los pobres y el salvador de los perdidos. Lucas, el médico griego, es evidentemente él mismo un amigo de los pobres y los afligidos y por ello le es de importancia especial este rasgo en la personalidad de Jesús [77]. A esta preferencia por los pobres y los defraudados de este mundo se añade, como complemento y contraste, la admonición contra el peligro de «las riquezas injustas», que no es destacado en ningún Evangelio tan claramente como en Lucas [78]. Con ello va también unido, de manera necesaria, el encarecimiento de la compasión activa con los necesitados: la limosna [79].

Se ha querido encontrar en estas palabras sobre pobres y ricos rasgos de ebionismo, esto es, de una piedad de la pobreza hostil al mundo, que reprueba toda posesión terrena como esencialmente mala y que ve conceptos análogos en pobre y piadoso por una parte y rico e impío por otra, rasgos que son atribuidos o a Lucas

---

76. Cf. Lc 4,31.38; 9,10; 18,35; 19,28s; 22,39s y los par de Marcos; también *Marcos, Introducción,* 4

77 Cf. Lc 1,53; 4,18; 6,20s; 14,12.

78 Cf. Lc 6,24s; 12,13-21; 14,33; 16,9.11.19-31 y 18,22 («todo lo que posees»)

79. Cf. Lc 16,9 y especialmente los dos pasajes característicos para Lucas de 11,41 (frente a Mt 23,26) y 12,33 (frente a Mt 6,19).

mismo, o a ciertos círculos de la cristiandad primitiva de Palestina.

Tal opinión se encuentra hoy, con razón, generalmente abandonada, siendo reconocido que tales rasgos no suponen un falseamiento de la doctrina misma de Jesús, por encontrarse en las más diversas partes del evangelio, en la historia de la infancia como en las bienaventuranzas del sermón de la montaña y en varias de las parábolas propias del texto de Lucas, esto es, en perícopas tomadas por Lucas de fuentes *diversas*. Por otra parte, las más enérgicas palabras de Jesús en contra de las riquezas se encuentran ya en el evangelio de Marcos [80]. Lucas, a quien se ha llamado el socialista entre los evangelistas, no ha hecho sino subrayar de manera especial este para él importante rasgo de la doctrina de Jesús.

Más importante le resulta describir a Jesús como el *redentor bueno de los pecadores*, que declara ser su misión «buscar y salvar lo que estaba perdido» (19,10), que concede su perdón a la mujer pecadora (7,36-50), se aloja en casa del «pecador» Zaqueo (19, 1-10) [81], hace volver en sí y arrepentirse a Pedro con una mirada (22,61), promete el paraíso al ladrón arrepentido (23,42s) y ruega a la hora de su muerte por sus enemigos (23,34). La alegría en el cielo, esto es, la complacencia divina en la conversión del pecador queda expuesta con conmovedora evidencia en las tres parábolas del cap. 15. En la narración ejemplar del fariseo y el publicano (18,10-14) queda el pecador contrito puesto por encima del justo engreído. Cf. el exc. que sigue a Lc 7,50.

Entre el número de los despreciados y postergados contaban en el judaísmo también las *mujeres*, a quienes ha sido Jesús el primero en devolver su plena dignidad humana. En ningún otro evangelio destacan tan en primer plano como en Lucas. La viuda de Naím (7,11-17), la pecadora arrepentida (7,36-50), las mujeres galileas que ponen a disposición de Jesús sus bienes y sus servicios y van también en su seguimiento (8,1-3), la visita de Jesús en casa de las dos hermanas de Betania (10,38-42), la curación de una mujer encorvada (13,10-17), las mujeres de Jerusalén que dan a Jesús muestras

80. Cf. el exc. después de Mc 10,27.
81. Cf. también Lc 5,27-32 = Mc 2,13-17.

de su compasión en el camino de la cruz (23,27-32), son todas figuras nombradas sólo en Lucas. Lucas es también el único en narrar las palabras de bienaventuranza dirigidas a la madre de Jesús por una mujer del pueblo (11,27s), así como las dos parábolas de la mujer que encuentra una dracma perdida (15,8-10) y de la viuda que obliga por su persistencia a ceder a un juez sin conciencia (18,1-8). A ello se añaden, en fin, las figuras de mujer de la historia de la infancia, la madre de Jesús (mencionada en los demás evangelios sólo ocasionalmente), la madre del Bautista y la profetisa Ana.

Lucas es también el evangelista del *Espíritu Santo;* se interesa en mostrar, en sus dos escritos, el cumplimiento de la profecía de Joel en la vida de Jesús y en la actuación de los apóstoles: (3,1s) la efusión del Espíritu en la época mesiánica; también es el evangelista de la *oración,* el que habla con mayor frecuencia de que Jesús oraba y de las instrucciones dadas a sus discípulos sobre la recta manera de orar [82]. Como ningún otro de los evangelistas gusta Lucas de poner de relieve la impresión causada por las obras de Jesús, evidenciada en manifestaciones de admiración y alabanza divina [83].

Clara es en Lucas una tendencia a la *desescatologización.* Mientras en Marcos, como prueba sobre todo el discurso escatológico (cap. 13), es esperado de manera inminente el fin de este eón, aparece, en cambio, en Lucas como más lejano. Tal idea fue sobre todo determinante para la reelaboración del discurso escatológico [84]. Lucas destaca no la cercanía del fin, sino el carácter repentino de su venida (cf. 17,20s), del que se hace motivo para la vigilancia (cf. 21, 34). Lucas considera necesario poner en guardia a los cristianos de su tiempo contra el peligro del relajamiento y la secularización (cf. 21,34); de ahí la exhortación a la constancia y la perseverancia [85].

---

82. Cf. el exc. que sigue a Lc 11,13.

83. Lc 4,15; 5,25s; 6,11; 7,16; 8,25.37; 9,43; 13,17; 17,15; 18,43; 19,37; cf. también 1,65; 2,9.20 47; 23,48 y Act 2,7 12.43; 3,10; 5,5.11, etc.

84. Lc 21,5-36; cf., además, la transformación de Mc 14,62 en Lc 22,69, así como la omisión de Mc 1,15.

85. Cf. Lc 8,13; 21,19.

Según una opinión atestiguada por primera vez en san Ireneo [86] y Tertuliano [87], Lucas era no sólo compañero de Pablo, sino que se pensaba poder llamar paulino a su Evangelio en el mismo sentido que petrino al de Marcos, creyendo que Pablo se refería a la obra de Lucas al hablar de su «evangelio» [88]. En tal opinión queda claramente expresado el deseo de prestar a la obra del discípulo del apóstol el prestigio de un origen apostólico.

En un sentido distinto, modernos exegetas han llamado también paulino el tercer evangelio: por considerar que introduce ideas específicamente paulinas en la exposición de la historia evangélica. De hecho, Lucas no ha puesto por escrito en su Evangelio la predicación de Pablo sobre la vida de Jesús, sino que, según dice en el prólogo, ha concebido su obra con arreglo a un plan propio sobre la base de las fuentes de que disponía. Es indiscutible que una de las fuentes de Lucas puede haber sido la predicación de Pablo, pero sólo en una medida muy limitada, ya que Pablo, que no fue testigo de vista y que destaca por su carácter de teólogo, no estaba especialmente interesado, en cuanto podemos juzgar por sus cartas, en los episodios particulares de la vida de Jesús, aparte de los dos hechos de su muerte y su resurrección redentoras.

En lugar de ello hay que insistir más bien sobre el hecho de que Lucas tomó muy probablemente la mayor parte del material para su obra de fuentes *escritas*. Una tendencia paulina expresa puede demostrarse en Lucas menos que en Marcos, que fue también colaborador de Pablo. En efecto, la doctrina del carácter universal del evangelio y de la salvación, así como de la infinitud de la gracia divina, que no desahucia tampoco al pecador, no ha sido Pablo el primero en formularla, sino que forma parte del evangelio tal como Jesús lo predicó también según Mateo y Marcos [89]. El que Lucas preste un acento especial a la expresión de ambos pensamientos (sobre el universalismo cf. 2,30s; 3,23-38; 13,28s; 14,23, especialmente 24,26s) se debe, en parte, a la tradición misma; en

86 SAN IRENEO, *Haer.* III, 1,1; 14,1.
87. TERTULIANO, *adv. Marc.* IV, 5.
88 2Tim 2,8; cf. también 2Cor 8,18.
89 Cf. los exc. a Mt 28,19s y a Lc 7,50.

parte, al punto de vista étnicocristiano del evangelista. Tampoco ha sido Pablo el primero en enseñar la significación de la fe como presupuesto de la salvación [90]. Y la reprobación de la teoría judía de la recompensa en la parábola (no creada por Lucas) de los siervos inútiles (17,7-10) va expresada con la misma claridad en la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16), aunque es también un pensamiento fundamental de la teología paulina.

Tampoco la designación de Jesús como «el Señor» [91] no usual todavía en Mateo y Marcos [92], es específicamente paulina, sino tomada de la terminología misional paleocristiana, ya que aparece en todos los escritos del NT fuera de Mateo y Marcos. Por otra parte falta en Lucas, de manera absoluta, la cuestión, de tanta importancia para la teología paulina, de la relación entre la fe y las obras, la ley y el evangelio [93]. La idea de la preexistencia de Jesús sólo una vez queda ligeramente aludida (1,35). Y, en fin, que en Lucas esté muy difuminado —aunque no falte del todo— el trasfondo judío palestino del evangelio, no puede tampoco calificarse de «paulinismo», sino que es resultado del punto de vista étnicocristiano del evangelista y del círculo de lectores para quien escribía.

El único ejemplo de un caso en el que Lucas depende de la forma paulina de la tradición lo forma el texto de las palabras de la institución de la eucaristía (22,19s). Pero tampoco aquí está Lucas en dependencia literaria directa de Pablo, sino que sigue una tradición utilizada también por éste. De las cartas de Pablo es Lucas tan independiente en el Evangelio como en el libro de los Hechos. Los paralelos que pueden ser aducidos [94], no tienen fuerza probatoria alguna. Tampoco puede entonces reconocerse valor alguno al

---

90. Lc 8,12, cf. Rom 1,16; 1Cor 1,21; cf. com. a Lc 8,12 y el exc. a Mc 6,1-6.

91. Cf. com a Lc 7,13.

92. Excepto en Mc 11,3 par.

93. Cf., por ejemplo, com a Lc 5,36.

94. Cf., por ejemplo, Lc 10,16 = 1Tes 4,8; Lc 11,41 = Tit 1,15; Lc 18, 1 = Col 1,3; 2Tes 1,11; Lc 20,35 = 2 Tes 1,5; Lc 21,36 = Ef 6,18; Lc 22, 53 = Col 1,13.

hecho de que Lucas ofrece comunes con Pablo 84 palabras que no aparecen, por lo demás, en los evangelios, ya que sólo una parte de ellas tiene importancia desde un punto de vista teológico.

Tal estado de cosas no puede ser utilizado, al contrario, como prueba de que el autor del tercer Evangelio y del libro de los Hechos no fue discípulo de Pablo ni tampoco el médico Lucas mencionado en sus cartas. Que el evangelio de Lucas no sea paulino no es sino una prueba de la fidelidad de su autor con las fuentes de que disponía.

Con la misma claridad y precisión con que se revela el tercer Evangelio como obra de personalidad bien pronunciada comparado en forma y contenido con los demás evangelios, es también evidente, por otra parte, que su autor no proclama en él una teología nueva y extraña a la del evangelio originario mismo. «Lucas sirve a la tradición, no hace teología por su cuenta» (Hauck), fiel al programa a que da expresión en su prólogo.

Aunque helenista culto, no ha hecho Lucas el menor intento de helenizar el evangelio. La doctrina tan antihelenística de la resurrección de los muertos, por ejemplo, no ha sido disimulada ni tergiversada por él (cf. 20,34-36). Lucas subraya (20,36) sobre Marcos la idea de la inmortalidad, tan importante para los griegos. A partir de su mentalidad helenista puede explicarse quizá también la corrección en 11,52 («sabiduría» en lugar de reino de Dios). Tampoco la figura de Cristo en Lucas difiere de la trazada antes de él por Marcos. Si Lucas, como se ha mostrado antes, suprimió determinados pasajes de Marcos, no lo hizo guiado por motivos dogmáticos, sino pedagógicos, en atención a la mentalidad de sus lectores. Por otra parte añade, en cierto número de pasajes, que Jesús conocía los pensamientos no expresos de los otros [95]; pero ello no significa que defienda una cristología «sublimada» frente a la de Marcos, donde se encuentra ya una afirmación semejante (2,8). Las palabras de Jesús sobre la entrega de su vida como rescate por muchos (Mc 10,45) las ha suprimido Lucas junto con todo el pasaje en que se encuentran, pero tiene también las de la institución de la

95 Cf. com. a Lc 6,8.

eucaristía (22,19s), que dan expresión a igual pensamiento. Tampoco la idea de que la muerte de Jesús sucede por designio divino va en Lucas expresada menos veces o con menor claridad que en Marcos. A las predicciones de la pasión tomadas de Marcos [96], se añaden en Lucas [97] otras dos, así como las palabras del Resucitado (24,26s.44-46) sobre el camino de la vida del Mesías, a través del dolor, hacia su gloria. Tampoco la idea de que la vida de Jesús es cumplimiento de la Escritura del AT [98] ha sido suprimida por Lucas, siéndole más bien de no menor importancia que al judeocristiano Mateo. La creencia en lo inminente de la parusía y el fin de este eón, característica del cristianismo primitivo, expresada claramente en Mc 13, aparece en Lucas muy debilitada [99]. En las palabras de despedida de Jesús que ponen fin al tercer Evangelio [100] no va el acento sobre el pronto comienzo del reino de Dios, sino sobre la comunicación inminente del Espíritu Santo.

La tradición a la que Lucas debe el material de su obra ha sido tratada por Lucas con gran respeto, sobre todo en lo que se refiere a las palabras del Señor, en las que ha mantenido a menudo, a pesar de proceder también a una redacción más correcta, la forma semítica, a veces con mayor fidelidad que en Mateo [101]. Sólo raramente ha procedido Lucas a una variación del texto de palabras del Señor, con el fin entonces de hacerlas más claras para sus lectores [102].

---

96. Lc 9,22.44; 18,31-33.
97. Lc 12,50; 13,32s.
98. Cf. Lc 4,17; 18,31; 20,17; 21,22; 22,37; 24,44.
99. Cf. el comentario preliminar a Lc 21,5-36.
100. Lc 24,49; cf. Act 1,4s.
101. Cf., por ejemplo, Lc 14,26s junto a Mt 10,37s; 12,57-59 junto a Mt 5,25s, así como las dos parábolas del banquete y de las minas (talentos) en Lucas y Mateo.
102. Cf. Lc 11,39-41 = Mt 23,25s; Lc 12,33 = Mt 6,19s; Lc 20,34-38 = Mc 12,24-27 y especialmente Lc 21 = Mc 13.

6. *Círculo de lectores y objetivo del Evangelio de Lucas*

El tercer Evangelio ha sido escrito por un autor étnicocristiano para lectores étnicocristianos. La dedicatoria a un personaje distinguido contenida en el prólogo no significa, según el uso de la época, que la obra estuviera destinada al uso privado del mismo, antes bien era su finalidad dar a conocer también a los demás cristianos la firmeza de las enseñanzas recibidas (1,4). El evangelio de Lucas está, pues, escrito al igual que los otros tres evangelios para cristianos, y no va dirigido, a pesar de su forma literaria adaptada a un gusto de exigencias más elevadas, al mundo pagano culto, como los escritos de los apologetas cristianos posteriores. Que Lucas escribe para cristianos procedentes de la gentilidad es un hecho claro después de todo lo dicho y no es discutido por nadie.

El trasfondo judío de la vida y la doctrina de Jesús quedan tan fuera de sus miras, y el color local palestino aparece tan difuminado, como es posible en un Evangelio que pretende narrar historia verdadera. Lo que no era comprensible o hubiera sido poco claro para lectores étnicocristianos de fuera de Palestina ha sido suprimido, a excepción de restos insignificantes, aunque, por otra parte, tampoco Lucas ha procedido aquí siempre de manera del todo consecuente. En este punto, Lucas hace muchas más concesiones que Marcos a la mentalidad de los étnicocristianos.

Su decisión de añadir a la obra de Marcos, destinada también a étnicocristianos (romanos), y a otros muchos escritos una nueva exposición de los mismos acontecimientos concernientes al hecho de la redención, no significa aún que quisiera sustituirlos como insuficientes o menos dignos de credibilidad histórica, sino sólo que quería ofrecer a sus lectores el fruto de sus investigaciones de la manera más completa posible y con mayor habilidad literaria. Lucas quiere confortar a sus lectores en la fe, que ya poseen, de que en Jesucristo ha aparecido realmente el salvador del mundo, el redentor de judíos y paganos.

No se alcanza una recta comprensión de la obra de Lucas si no se acepta seriamente el hecho de que, en la mente del autor,

el Evangelio y los Hechos de los apóstoles sólo son partes de una y la misma obra. Los otros evangelistas ofrecen sólo una exposición de los hechos más salientes de la vida de Jesús, como fundamento de la fe cristiana. Lucas, en cambio, quiere mostrar que también la extensión del evangelio por los apóstoles, dotados con la virtud de lo alto (24,29), con el Espíritu Santo prometido por Cristo (Act 1,8), forma una parte esencial del hecho de la redención, la continuación necesaria de la actuación terrena de Jesús. Lucas no sólo ofrece, pues, frente a los demás evangelistas, una cantidad considerablemente mayor de material en episodios particulares y en palabras del Señor, sino que su obra abarca también, en su exposición, una porción más amplia del suceder histórico de la redención.

7. *Tiempo y lugar de composición*

Por lo general, se data la composición del tercer Evangelio por los exegetas católicos al comienzo de los años 60, cálculo que no puede, sin embargo, apoyarse en un testimonio antiguo de la tradición, y que aparece atestiguado por primera vez en Eusebio[103], de quien depende san Jerónimo[104]. Tal conjetura está más bien deducida evidentemente del final del libro de los Hechos, que parece poder encontrar su mejor interpretación fechándolo en esta forma.

En cambio, segun la tradición antigua, comprobable desde la segunda mitad del siglo II, cuyos más antiguos testimonios son san Ireneo[105] y el *Prólogo* contra los marcionitas, no compuso Lucas su obra hasta después de la muerte de Pablo (alrededor del 65-67).

Retrasar su fecha más que hasta poco antes del año 70, lo impide el hecho de que Lucas depende del texto de Marcos, del que apenas podría afirmarse que haya sido escrito antes de mediados de los años 60. Por otra parte, hay que conceder también que la forma en que Lucas ha reelaborado el texto de Marcos, precisamente

103. EUSEBIO, HE II, 22.
104. SAN JERÓNIMO, *De script. eccl.* 7.
105. SAN IRENEO, *Haer.* III, 1,1.

en la parte del discurso escatológico que trata de la suerte de Jerusalén [106], encuentra su mejor explicación concediendo que lo ha hecho en vista de la historia, es decir, teniendo en cuenta la caída de la capital judía. Concedido esto, tienen que ser explicados también por el mismo motivo la supresión de las palabras «(casa de oración) para todos los pueblos» en 19,46 (frente a Mc 11,17), así como el silencio sobre las palabras acerca la destrucción y la reedificación del templo en el relato sobre el proceso de Jesús ante el sanedrín [107].

Ningún argumento hay que hable en favor de que Lucas haya escrito su obra *mucho* después del año 70, ya que la existencia de muchos escritos evangélicos, referidos en el prólogo, no lo exige de manera necesaria. Que Lucas haya escrito su doble obra mucho después del año 70 es improbable por el motivo de que, en el libro de los Hechos, se muestra del todo independiente de las cartas de Pablo, lo cual resulta tanto más difícil mientras más se retarde la fecha de su composición.

Según el *Prólogo* contra Marción, antes mencionado, compuso Lucas su evangelio en *Acaya* (= Grecia). Del contenido de la obra, sobre todo de la designación de Palestina como «Judea» [108], sólo puede deducirse con seguridad que se dirige a cristianos de fuera de Palestina [109].

8. *Una decisión de la Pontificia Comisión Bíblica*

Una decisión de 26 de junio de 1912 de la Pontificia Comisión Bíblica declara válidos los motivos extrínsecos e intrínsecos para la autenticidad de Lucas, también de los cap. 1-2 y de 22,43s. El *magnificat* fue pronunciado por María. Lucas escribió su Evangelio como tercero entre los evangelistas, no después o poco antes

106. Mc 13,14-20 = Lc 21,20-24; cf., también, Lc 19,43s; 23,28-30.

107. Mc 14,58; cf. com a Lc 22,66.

108. Cf. com. a Lc 1,5.

109. Véase también la introducción a los *Hechos de los apóstoles*, n.º 6: *Tiempo y lugar de composición*

del año 70, sino antes del término de la primera prisión de san Pablo en Roma. Lucas utilizó además de la predicación de san Pablo también otras fuentes y sus noticias son del todo dignas de crédito.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios católicos:

M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, París [7]1948 (el mejor comentario católico)

J. DILLERSBERGER, *Das Evangelium des hl. Lukas in theologischer und heilsgeschichlicher Schau*, 6 tomos, Salzburgo-Leipzig [3-5]1947/49.

Comentarios protestantes:

TH. ZAHN, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig [3-4]1920.

E. KLOSTERMAN, *Das Lukas-Evangelium*, Tubinga [2]*1929*.

A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931.

FR. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1934.

W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlín [2]1961.

El resto de la bibliografía, véase en Mateo.

PRÓLOGO
1,1-4

[1] *En vista de que muchos emprendieron el trabajo de componer*
un relato de los sucesos que se han cumplido entre nosotros, [2] *según*
nos transmitieron los que fueron desde el principio testigos oculares
y luego servidores de la palabra, [3] *también yo, después de haber*
investigado, desde el principio, todos esos sucesos con exactitud, me
he determinado a escribírtelos ordenadamente, ilustre Teófilo, [4] *a fin*
de que conozcas bien la firmeza de las palabras en que has sido
instruido.

Lucas es, entre los escritores del NT, el único en hacer preceder un prólogo a cada una de las dos partes de su obra histórica, dedicándosela a una personalidad distinguida y dando cuenta del fin, contenido, fuentes y método de su trabajo. Lucas sigue así un uso de la literatura profana de su época y, con ello, da una prueba de poseer también una formación literaria, lo cual distingue ya su Evangelio de los restantes, que no tienen la pretensión de ser literatura, esto es, obras de arte literario tal como las entendían los antiguos. En el AT han procedido en la misma forma el autor del libro segundo de los Macabeos y el traductor griego de Jesús Sirá. El prólogo de Lucas, que constituye el período mejor estilizado de todo el NT, muestra contactos, tanto de forma como en cuanto al léxico, con las partes similares de obras griegas de la literatura profana. De la boga en que este uso literario estaba entre los autores de la época helenística, a la que pertenece también Lucas, se sigue

que el evangelista no imita en su prólogo de manera servil un determinado modelo, sino que se adhiere a este uso con la independencia del escritor seguro de su arte. Ello hace también destacar a Lucas de manera personal como autor de su obra, a diferencia de los demás evangelistas, cuyos escritos son de carácter impersonal. Con todo, tampoco es su fin ofrecer una biografía de Jesús en el sentido de la literatura griega, cosa que no le sería permitida por la naturaleza de sus fuentes.

Del hecho de seguir Lucas en su prólogo un uso literario de su época, así como de los numerosos paralelos que pueden aducirse para los giros particulares en él utilizados, se sigue que el prólogo lleva en cierta medida el sello de lo convencional, con lo que queda también dicho que lo que en él Lucas afirma de sí mismo, no puede ser interpretado «como una declaración sobre la significación e importancia de su propia obra personal» (Dibelius). Pero no por ello sus manifestaciones dejan de tener importancia para la comprensión de su obra y de su relación con los que le precedieron.

1 El prólogo entero está formado por un solo período artificiosamente construido. Lucas justifica su empresa por la referencia a los «muchos», que ya con anterioridad a él se han aventurado a la misma considerable tarea. De esto se sigue que también éstos fueron verdaderos *escritores*. Lucas conoce, pues, «muchos» escritos semejantes al suyo. Con esto queda dicho que en la época de Lucas había ya varios «evangelios» y que entre ellos se encontraban, al menos, algunas obras de testigos no oculares. De que Lucas se remita a los escritos de sus predecesores tiene que concluirse también que no sólo los conocía de oídas, sino que también los había leído y utilizado, lo cual es también exigencia de su declaración de haberse informado, con exactitud, de todo desde el principio (v. 3). Lucas pretende, por otra parte, justificar su propia obra con la referencia a tales escritos, de lo cual resulta que no contienen sus palabras una crítica negativa de ellos, como se ha supuesto con frecuencia a partir de Eusebio [1].

---

1 EUSEBIO, HE III, 24

Lucas ofrece una nueva exposición de los hechos junto a las de sus predecesores, lo cual se debe a haberse él informado, con exactitud, de todos los acontecimientos desde su principio, esto es, por poder ofrecer en un cierto número de detalles algo más que aquellos, y por atender su obra, también en su forma literaria, a exigencias más elevadas. Lucas no quiere diseñar una nueva figura de Cristo, distinta de la de sus predecesores. Tampoco es, como se desprende del v. 2, que éstos hayan dado cuenta de episodios poco fidedignos. El prólogo trabaja en parte con formulaciones convencionales y, por ello, tampoco puede tomarse demasiado al pie de la letra lo de los «muchos» predecesores, que «no prueba que hubiese una gran abundancia de tales textos, sino sólo cierto número de ellos» (Dibelius).

De todos modos se sigue de ahí que Lucas conocía cierto número de evangelios y no una gran cantidad de relatos aislados y pequeños grupos de sentencias *(logia)*. Como fin de su propio trabajo da Lucas la composición de un relato sobre «los sucesos que se han cumplido entre nosotros». Con ello quedan probablemente referidos no sólo los acontecimientos de la vida de Jesús, sino también los hechos llevados a cabo por los apóstoles como misioneros por encargo del Señor y como continuación de su actividad redentora. Esto significa que el prólogo del evangelio tiene que ser entendido como prólogo a *toda la obra* de Lucas, a pesar de que lo dicho sobre los intentos de los predecesores sólo es válido para el primer libro de ella. El prólogo a los Hechos de los apóstoles, que resume el contenido del Evangelio en un solo período, sirve sólo como transición y vínculo entre las dos partes de la obra.

Al igual que Lucas, los «muchos» que en su tarea le prece- **2**
dieron, no fueron tampoco testigos directos de los sucesos que querían ofrecer en su exposición y, por ello, tuvieron también que apoyarse en la tradición de quienes presenciaron realmente como testigos de vista y oído los hechos redentores, y más tarde llegaron a ser, por su predicación, servidores de la palabra. Con ello quedan referidos en primera línea los apóstoles, aunque no de manera exclusiva. Estas palabras no pueden interpretarse, lo mismo que tampoco lo dicho sobre los predecesores de Lucas, en el sentido

de que éste no hubiera conocido ningún Evangelio compuesto por uno de los primeros apóstoles; la oposición entre los «muchos» y aquellos que «transmiten» los hechos de la redención, no es la existente entre testimonios escritos y orales, sino entre testigos de vista y posteriores, y Lucas habla sólo de las obras de estos últimos por contarse él también entre su número. Aunque la autoridad decisiva la reconoce a los testigos oculares y a los «servidores de la palabra», que en sí, como lo prueba el artículo único y común a ambos, no forman dos grupos diferentes, sino que son, al menos en parte, idénticos entre sí; porque aunque había también misioneros que no fueron testigos oculares y su número tenía que ir creciendo necesariamente de manera progresiva, es cosa segura para Lucas que, al menos en un principio, los testigos de vista de los hechos de la redención fueron también sus predicadores, ya que estos hombres fueron elegidos como testigos oculares de tales hechos precisamente para poder luego hablar en testimonio de la verdad contemplada por sí mismos [2]. La palabra de la que se han hecho «servidores» es la «palabra de Dios» misma, la revelación divina [3]. Con esto queda dicho que también las obras, la muerte y la exaltación de Jesús forman parte de la revelación, al igual que sus palabras, y que el evangelio no tiene por contenido verdades generales, abstractas y aún menos un mito, especulación humana, sino hechos históricos. De la forma en que Lucas se refiere a los testigos oculares y ministros de la palabra no puede concluirse que hayan muerto ya y que Lucas sea entonces un personaje de la época postapostólica.

3 En el segundo miembro del período queda caracterizada la empresa del propio Lucas en sus presupuestos y sus fines. Lucas se siente capaz de su obra, por «haber investigado, desde el principio, todos estos sucesos con exactitud», esto es, desde los principios del suceso de la redención cristiana, que da comienzo con el predecesor, Juan, habiéndose asegurado sobre la credibilidad, sobre la verdad histórica de las cosas que va a comunicar a los demás

---

2 Cf. Lc 24,48; Act 1,8.
3. Cf. Lc 5,1; 8,21; 11,28.

en su obra. Lucas declara que tiene la intención de escribirlo todo «ordenadamente», con lo que se sirve de una expresión técnica de la historiografía griega, referida en su sentido estricto a la observación exacta del orden de los sucesos narrados en el tiempo. Pero, tal expresión puede ser tomada en Lucas tan poco al pie de la letra como en más de uno de los historiadores profanos, como lo prueba una investigación detallada sobre la estructura del conjunto de su Evangelio [4].

Lucas dedica su obra a Teófilo, nombre bajo el cual, como lo prueban las dedicatorias semejantes de numerosos escritores profanos, hay que suponer una determinada personalidad histórica, y no una figura simbólica (= «Amadeo» según la etimología). El nombre propio de Teófilo está atestiguado también en época precristiana. El calificativo honorífico de κράτιστε, que precede al nombre, muestra a su portador como persona de origen o posición elevada, sobre la que, por lo demás, no volvemos a tener noticia alguna en ningún otro pasaje.

Como finalidad del libro se da la de la instrucción personal de Teófilo, que debe recibir así una confirmación de aquello en lo que ya ha sido aleccionado. Esta instrucción tiene que ser entendida, sin duda, en sentido religioso estricto, como instrucción en la doctrina cristiana (cf. Act 18,25), siendo por ello Teófilo, a pesar de que falte el término de «hermano», un cristiano, y no sólo un pagano interesado en el cristianismo. «La distancia social, y también la forma prescrita por el uso en un escrito dirigido a la publicidad, han sido seguramente el motivo que ha hecho retroceder el nombre de "hermano" ante el calificativo honorífico de κράτιστε (que falta en Act 1,1)» (Hauck).

A más de una interpretación se presta el sentido de las «pala- **4**
bras», sobre las que Teófilo ha sido instruido, ya que por «palabra» puede entenderse tanto «suceso, episodio», y «relato» sobre los mismos, esto es, sobre los hechos de la redención, como también designar las diversas «lecciones» o capítulos de la predicación

4. Cf. Introducción, n.º 4 y el comentario preliminar a Lc 4,16ss y 9,51ss.

cristiana. En los dos primeros casos sería lo que debe convencer a Teófilo de la credibilidad de los hechos o relatos que ya conoce, no la obra de Lucas en cuanto tal, que no hace sino repetir lo que Teófilo ya sabe, sino la garantía de las exactas indagaciones sobre las que se basa. Concediendo en cambio — cosa que no hacen todos los exegetas — que Teófilo era ya cristiano, parece más aceptable entonces la interpretación de las «palabras» mencionada en último lugar.

El contenido de la predicación cristiana, por la que Teófilo fue ganado para la fe, no era la vida de Jesús en cuanto tal, con la serie de sus diversos episodios particulares, sino la salud aparecida en la persona de Jesucristo. Los hechos particulares históricamente comprobables y garantizados como tales por las minuciosas indagaciones de Lucas, como son los milagros de Jesús y su resurrección, y también las palabras contenido de su predicación (cf. Act 1,2), sirven a los creyentes como prueba de la credibilidad del mensaje redentor cristiano. Los evangelios no son, a pesar de relatar hechos históricos, simples obras de historiografía, sino que están en principio al «servicio de la palabra», de la revelación cristiana. Esta su finalidad, así como la circunstancia de estar basados en la predicación oral de los testigos oculares y servidores de la palabra, es lo que determina también su peculiar carácter literario. La dedicación de la obra a Teófilo, aun cuando Lucas la hubiera compuesto en primer término con miras a su persona, no significa, en fin, que estuviera pensada sólo para el uso privado del mismo, ya que la dedicatoria a una personalidad de rango tenía como fin, según la costumbre de la época, abrir a la obra los caminos de la más amplia publicidad posible.

PRELIMINARES
1,5-4,13

Sección primera: Nacimiento e infancia del Bautista y de Jesús
1,5-2,52

Al igual que Mateo ofrece también Lucas, al comienzo de su Evangelio, algunas escenas de la infancia de Jesús, y añade además algunas de la de su precursor. Se trata sólo de cierto número de episodios de especial interés o significación, hecho que se hace más evidente por la observación de que ambas historias de la infancia, la de Mateo y la de Lucas, no ofrecen el menor contacto entre sí, y tanto la una como la otra son peculiares del evangelista que la ofrece[1]. En especial su forma linguística, que la hace resaltar de manera clara por su colorido semítico frente al prólogo que la precede y a los capítulos que la siguen, deja ver a la historia de la infancia en Lucas como un todo cerrado, que no puede haber sido compuesto, ni aún menos creado por el tercer evangelista. Dejando a un lado 2,41-52, está dividida en siete episodios aislados que, en parte, van acordados en cierta manera entre sí. Sobre todo las dos escenas de la anunciación muestran, en su estructura, toda la semejanza que permitían la diferencia de los personajes que intervienen en cada una de ellas.

Anunciación del nacimiento del Bautista
1,5-25

5 *En tiempos de Herodes, rey de Judea, había un sacerdote llamado Zacarías, del turno de Abías, cuya mujer, de la descendencia*

1. Cf. el exc. después de Lc 2,52.

de Aarón, se llamaba Isabel. [6] *Ambos eran religiosamente rectos*
ante Dios, llevando una conducta intachable en conformidad con
todos los mandamientos y órdenes del Señor. [7] *Pero no tenían hijos,*
porque Isabel era estéril, y, además, eran ambos de edad avanzada.
[8] *Sucedió, pues, que, mientras él estaba de servicio delante de*
Dios, según el orden de su turno, [9] *le tocó en suerte, conforme a la*
costumbre de distribuir las funciones sacerdotales, entrar en el santua-
rio del Señor para ofrecer el incienso; [10] *y mientras ofrecía el incien-*
so, todo el concurso del pueblo estaba orando fuera.
[11] *Entonces se le apareció un ángel del Señor, que se quedó de*
pie a la derecha del altar del incienso. [12] *Zacarías, al verlo, se turbó,*
y lo invadió el miedo. [13] *Pero el ángel le dijo: «No temas, Zacarías;*
que tu oración ha sido escuchada: tu esposa, Isabel, te dará un hijo,
al que llamarás Juan. [14] *Tú te llenarás de gozo y alegría, y muchos*
también se alegrarán de su nacimiento. [15] *Porque él ha de ser grande*
a los ojos del Señor; jamás beberá vino ni bebida embriagante (Jue
13,4s; 1Sam 1,11); *estará lleno del Espíritu Santo ya desde el seno*
de su madre; [16] *hará que muchos hijos de Israel vuelvan al Señor,*
su Dios; [17] *y delante de él irá con el espíritu y poder de Elías, para*
hacer que el corazón de los padres vuelva hacia los hijos (Mal 3,
23s [4,5]), *y que los desobedientes vuelvan a la sensatez de los*
buenos, a fin de preparar al Señor un pueblo bien dispuesto.»
[18] *Entonces Zacarías dijo al ángel: «¿Cómo podré yo estar*
seguro de esto? Porque yo ya soy viejo, y mi mujer también avan-
zada en años.» [19] *El ángel le contestó así: «Yo soy Gabriel, que*
estoy ante la presencia de Dios, y he sido enviado para hablar con-
tigo y anunciarte esta buena nueva. [20] *Pero mira: te vas a quedar*
mudo y sin poder hablar hasta el día en que se realicen estas cosas,
por no haber creído en mis palabras, las cuales se han de cumplir
a su tiempo.»
[21] *Entre tanto, el pueblo estaba esperando a Zacarías y se extra-*
ñaba de que tardara tanto dentro del santuario. [22] *Cuando, por fin,*
salió, no podía hablarles; y entonces comprendieron que había te-
nido en el santuario alguna visión; él procuraba hablarles por señas,
pero permanecía mudo. [23] *Y cuando terminaron los días de su*
servicio litúrgico, regresó a su casa.

[24] *Después de aquellos días, su esposa Isabel concibió; y se mantuvo retirada durante cinco meses, diciendo para sí:* [25] «*Así lo ha hecho el Señor conmigo, cuando le ha parecido bien* acabar con mi descrédito (Gén 30,23) *ante los hombres.*»

Lucas da comienzo a su relato sobre el hecho de la salvación aparecida en la persona de Jesucristo, con el episodio del nacimiento de su precursor. Con ello se da ya a entender que la significación de éste radica toda en el hecho de ser quien prepara el camino del Mesías. Las circunstancias milagrosas de su nacimiento, que hacen visible la mano de Dios, son prueba de que, en su categoría de precursor, Juan es un instrumento de elección divina. El Bautista viene al mundo como un hijo tardío de un matrimonio privado de ellos hasta entonces. Importante es —y característico para toda la historia de la infancia en Lucas— que en las palabras del ángel a Zacarías falta todo rasgo específicamente cristiano.

El dato temporal con que da comienzo la narración, enlaza el **5** relato sagrado con la historia profana. Herodes, «rey de Judea», es Herodes el Grande, entronizado en el año 40 por Marco Antonio y muerto el año 4 «antes de Cristo» [2].

La situación hay que representársela, pues, en una fecha anterior a este año, quedando indeterminada, por lo pronto, su determinación temporal exacta [3]. Judea, el escenario de los episodios que siguen, designa aquí el país judío de toda Palestina [4], no sólo Judea en sentido estricto, como en Lc 1,65; 2,4 y, en general, en el NT. Los padres del precursor, Zacarías [5] e Isabel [6], pertenecen ambos al linaje sacerdotal. La ley mosaica (Lev 21,7) permitía el matrimonio a los sacerdotes también con una mujer sin tacha, virgen o viuda, de linaje no sacerdotal. Pero como ideal, realizado en el presente caso,

2. Cf. com. a Mt 2,1. 3. Cf. el exc. después de Lc 3,6.

4. Como en Lc 4,44; 6,17; 7,17; 23,5; Act 10,37; Rom 15,31; 2Cor 1,16; 1Tes 2,14 y en la literatura griega y romana desde el siglo IV a.C.

5. Zacarías (= «Yahveh se acordó») es nombre frecuente en el AT y el judaísmo; cf. 1Par 9,21; Zac 1,1.

6. En hebreo, Eliseba = «Dios juró», o más probablemente «Dios es plenitud»; según Éx 6,23, nombre llevado también por la esposa de Aarón.

estaba considerado el tomar como mujer a una hija de sacerdote. Zacarías pertenecía a la octava de las 24 clases sacerdotales o turnos semanales de servicio creados por David [7].

6 Tanto el padre como la madre quedan designados como declaradamente piadosos, santos en sentido judío, por ser irreprochable su conducta en (según) la ley [8]. El hecho de que no tenían hijos, que según mentalidad israelita era la gran desgracia y el oprobio de su vida [9], no podía, por tanto, ser considerado, como suponía la idea judía de la remuneración, como un castigo divino [10]. Isabel era estéril, como Sara (cf. Gén 16,1ss), Rebeca (Gén 25,21), Raquel (Gén 30,22), la madre de Sansón (Jue 13,2), Ana, madre de Samuel (1Sam 1-2) y la Sunamita (2Re 4,15ss), motivo por el que no tenían hijos hasta entonces, y por ser además ambos ya de edad avanzada, como Abraham y Sara [11], estaba excluida toda esperanza de un hijo también para el futuro, según cálculos humanos. Con ello queda terminada la introducción, cuyo fin es preparar para lo que sigue al lector, que presiente así la cercanía del milagro. El hombre elegido para la misión única de preceder al Mesías, tiene que surgir del seno de una familia piadosa, y el hecho de que sus padres no han podido hasta entonces tener hijos, muestra que es éste de manera especial un don divino, un hijo de gracia, como Isaac, Sansón y Samuel.

8s El escenario en que da comienzo la acción misma es el templo. Zacarías no recibe la promesa divina en su casa, sino durante el desempeño de sus funciones sacerdotales en el templo, y precisamente con ocasión de la más sagrada que podía ser llevada a cabo por un sacerdote judío en toda su vida. Como sacerdote le cae en suerte a Zacarías el honroso servicio de la ofrenda del incienso, con motivo de la cual puede entrar en el «santuario» del templo, en el que se encontraba el altar del incienso. Según la *Mišná* [12], debía

---

7. Cf. 1Par 24,10; FLAVIO JOSEFO, *Ant.* VII 14,7; § 365.
8. Cf. Gén 17,1; Flp 3,6; sobre la doble expresión, cf. Gén 26,5; Núm 36,13; Dt 4,40; 1Re 8,61 y passim.
9. Cf. v. 25.48 y com. a Mt 19,11s.
10. Cf. Lev 20,20s; 2Sam 6,23; Jer 22,30; 36,30.
11. Cf. Gén 18,11; 24,1. 12. *Mišná*, Tamid v, 2.

tal honra ser concedida una sola vez en la vida a cada uno de los sacerdotes. El sacerdote esparcía el incienso sobre los carbones encendidos del altar que era de oro y se postraba después brevemente en adoración.

Durante la ofrenda, que era llevada a cabo dos veces al día, al **10** amanecer y a las 3 de la tarde [13], oraba el pueblo «fuera», en uno de los dos atrios interiores (el atrio «de los judíos» y el «de las mujeres»); la ofrenda del incienso debía ser una imagen de las oraciones elevadas por los fieles a Dios y llevadas hasta él [14]. Por ello acudían siempre muchos fieles a la ofrenda, sobre todo a la de la tarde, al templo [15].

Durante el desempeño de esta función sacerdotal, se le aparece **11** a Zacarías el ángel Gabriel a la derecha, el lado de la suerte (cf. Mt 25,33s), del altar.

La aparición le deja lleno de confusión y temor. Temor es el **12** sentimiento natural del hombre ante la revelación de la majestad de Dios o de cualquier otro ser celestial [16].

El ángel le tranquiliza [17], haciéndole saber que le trae un gran **13** mensaje de alegría: su oración ha sido escuchada por Dios. De lo que sigue se concluye que el contenido de su oración era la petición de un hijo. Lo grande de la promesa no es la concepción del hijo por el matrimonio, privado hasta entonces de ellos y ya entrado en años. El hecho de que su nombre sea determinado por el ángel, esto es, por el mismo Dios [18], cuando ello es, por lo general, derecho reservado al padre, es aquí más bien la señal de lo extraordinario, y el nombre mismo del niño anunciado alude ya también a la época de salvación mesiánica que se acerca [19].

Por ello se convertirá la natural alegría de los padres en su **14**

---

13. Cf. com. a Act 3,1
14. Cf. Sal 141(140)2; Ap 8,3s; 5,8
15. Cf. Eclo 50,11-21; Act 3,1.
16. Cf. Jue 6,22; Is 6,5; Tob 12,16; Jdt 15,1s; Dan 8,17; Lc 2,9; Act 19, 17; Mc 16,5.
17. Cf. Lc 1,30; 2,10; Jue 6,23; Dan 10,12.19; Mt 28,10; Ap 1,17.
18 Cf. Lc 1,31; Gén 17,19; Is 7,14
19. En hebreo, Yohanán = «Yahveh se ha compadecido».

nacimiento en un júbilo santo, al que se añadirá después la alegría de «muchos» (no sólo de los parientes: 1,58), que verán más tarde en él, como profeta elegido, al heraldo de la época de la redención.

15 Los tres versículos que siguen describen, partiendo de lo general a lo particular y determinado, la personalidad y la misión del hijo prometido, motivando así el mensaje misterioso de un principio. Será un hombre grande, una personalidad extraordinaria, y no sólo a los ojos de los hombres, sino ante Dios, cuyo solo juicio es real y verdaderamente válido [20]. Con esto no queda referida sólo la significación del Bautista como precursor del Mesías, esto es, su significación «oficial», sino también su grandeza personal en correspondencia con aquella. Su renuncia absoluta y perpetua a toda clase de bebidas embriagantes le asemeja a los nazireos, consagrados a Dios [21].

A la austeridad de su vida se une además un especial don de profecía y no como en el caso de los demás profetas, al llegar a la edad de hombre, sino ya desde el seno de su madre, desde el comienzo mismo de su vida. Las opiniones de los exegetas se dividen sobre si el Bautista fue lleno del Espíritu Santo «*ya* desde el seno de su madre», esto es, desde su nacimiento [22], o «*todavía* en el seno de su madre», aún antes de haber nacido [23], así como sobre el problema de en qué consista más exactamente este estar lleno del Espíritu Santo, si quiere decirse con ello que Juan, en el momento descrito en el v. 41, fue librado ya del pecado original y dotado del uso de razón. Así como lo último no puede deducirse del texto del v. 41 (y 44), tampoco la liberación del pecado original — contra lo cual hablarían también las palabras de Jesús en 7,28 — a partir del v. 15, por el motivo de que Espíritu Santo significa siempre en Lucas, en la construcción aquí empleada, el espíritu de profecía, el don divino de la profecía, provisional o permanente [24]. Esta interpretación queda confirmada también por la oposición

20. Cf Gén 10,9 y 7,28 = Mt 11,11
21. Cf. Núm 6,3; Jue 13,4.14; 1Sam 1,11
22. Cf. Is 48,8; Sal 22(21)11; Mt 19,12; Act 3,2; 14,8.
23. Cf. Jue 13,5.7; 16,17; Is 44,2, 49,5; Jer 1,5; Eclo 49,7.
24. Cf Lc 1,41.67; Act 2,4; 4,8 31; 9,17.

existente entre los v. 15*b* y 15*c;* en el lugar del éxtasis natural producido por bebidas embriagantes, va en el Bautista la posesión del espíritu profético (cf. Ef 5,18). La primera de las cuestiones, sobre el momento exacto de la infusión del espíritu en Juan, es por su parte casi imposible de ser resuelta con seguridad, a causa del carácter formulario del giro «desde el seno de su madre». En cambio, la opinión según la cual se trata sólo del momento de su nacimiento, es conciliable con el texto.

Provisto de la fuerza divina, del espíritu profético cumplirá Juan **16** en Israel una gran misión como instrumento de Dios y ocasionará la conversión de muchos de los judíos alejados de Dios por el pecado (cf. cap. 3).

Armado del espíritu de profecía y del poder de Elías, no el poder **17** de milagros (cf. Jn 10,41), sino el de persuadir en su exhortación a la penitencia, irá Juan como un heraldo ante el Señor, esto es, Dios (cf. 1,76); en su actuación se cumplirá la predicción del profeta Malaquías sobre el retorno de Elías antes del «día de Yahveh». Con esto no se dice que el Bautista sea Elías mismo en su nueva venida [25], sino sólo que irá provisto de los mismos dones y actuará en manera semejante a él. Juan es el precursor inmediato que ha de preparar los caminos de *Dios* en su venida para el juicio. Él suprimirá la desunión en las familias (Mal 3,24; Eclo 48,10) y reducirá los que no obedecen a la ley de Dios, los impíos, a la actitud de los justos, una actitud piadosa y acepta a Dios. Al hacer así una restauración general (Mc 9,12), cumple su misión de precursor, y prepara un pueblo bien dispuesto para la venida del Señor, esto es, de Dios. Importante para la valoración de todo el pasaje es el hecho de haber conservado en él el evangelista consecuentemente el punto de vista del AT, según el cual el Bautista se presenta como precursor de Yahveh, a pesar de saber que precedió la venida del *Mesías,* de Jesús.

El mensaje del ángel es tan grandioso, que Zacarías no es capaz **18** de darle crédito, exigiendo como Abraham una señal [26], en la que

25. Cf. Mc 9,9; Mt 11,14, por otra parte Jn 1,21: «No lo (= Elías) soy»
26. Gén 15,8; cf. también Jue 6,37; 2Re 20,8.

pueda reconocer la credibilidad de una nueva que le parece imposible.

19 El ángel contesta dando en primer lugar su nombre, con lo que prueba el carácter divino de su misión, afirmando no ser uno cualquiera de los mensajeros del cielo, sino Gabriel (= «Fuerte de Dios»), uno de los que están más cerca de su trono. Según la doctrina judía sobre los ángeles, «estar en pie ante Dios» no es función honorífica de unos cuantos ángeles, sino de muchos miles de ellos [27], por lo que tal expresión equivale simplemente a «estar a su servicio». Con todo, distingue la teología judía, entre éstos, también una clase especial de cuatro [28] o siete [29] «ángeles del trono» o «ángeles de la presencia», que en parte reciben también un nombre propio [30] y entre cuyo número se cuenta también Gabriel, quien es repetidamente nombrado como realizador de misiones especiales de parte de Dios [31]; él es quien es enviado también después (v. 26ss) con el mensaje a María.

20 Zacarías recibirá la señal pedida, pero será también castigado al mismo tiempo con ella, por ser su duda una duda sobre la verdad de las palabras divinas. Como castigo por ello, quedará mudo — y sordo (cf. v. 62s) — hasta la hora en que se cumpla el mensaje recibido. El castigo entra en acción de manera inmediata, manifestándose así como verdadera señal divina para el interesado.

21 La aparición del ángel ha detenido a Zacarías en el santuario por más tiempo de lo corriente, de modo que produce extrañeza en el pueblo, que espera la bendición sacerdotal prescrita para después de la ofrenda del incienso (Núm 6,24-26). El texto presenta a Zacarías solo en el santuario, mientras que según la *Mišná* [32], eran cinco los sacerdotes que participaban en el acto de la ofrenda del incienso y que salían luego juntos a impartir su bendición al pueblo.

---

27. Cf. Job 1,6; Dan 7,10; 1Hen 14,22s; Bar sirio 21,6; 4Esd 8,21; Apoc 7,11; cf también com. a Mt 18,10.
28. 1Hen 9,1; 40,2.
29. 1Hen 20; Tob 12,15; cf. también Ap 8,2.
30. Dan 8,16; 10,13; Tob 3,17; 5,4.
31. Dan 8,16; 9,21.
32. *Mišná,* Tamid VII, 2.

Por fin, al salir Zacarías del santuario, no puede pronunciar las **22** palabras de la bendición, sino sólo dar a entender al pueblo por medio de gestos, que ha recibido una revelación divina.

Al terminarse su semana de servicio — en el que no es impedido **23** por el hecho de haber quedado mudo — vuelve Zacarías a su casa. Zacarías no pertenecía al número de los sacerdotes que vivían en Jerusalén (cf. v. 39). A causa del elevado número de sacerdotes (unos 7200), cada clase tenía que desempeñar el servicio divino sólo dos semanas al año, dedicándose el resto del tiempo, cada uno en su lugar de residencia, al ejercicio de una profesión civil.

La concepción de Isabel tiene que ser entendida, según lo que **24** precede, como un hecho milagroso, con el cual da comienzo el cumplimiento del mensaje del ángel. El motivo por el que se oculta y se retrae de todo contacto público, no nos es del todo claro, quizás es la conmoción interior producida por la gracia inesperada. De todos modos, completa en cierta manera su forma de proceder la mudez de Zacarías. Así como su boca queda cerrada hasta el momento en que se abra para ensalzar a Dios al poner el nombre al hijo recién nacido (v. 64ss), así oculta también la madre, ante la curiosidad del mundo, el misterio de la gracia con que Dios se ha hecho presente en la vida de ambos. Lucas hace mención de los cinco meses de su retraimiento, por recibir Isabel en el sexto mes la visita de su pariente María (cf. también v. 26.36), sirviendo este dato, en primera línea, como motivo de enlace con la escena que sigue. El evangelista quiere hacer evidente al lector, desde un principio, la relación interna de los episodios que narra de la infancia de Jesús y de su precursor, como componentes de un mismo acto de intervención divina en la historia.

Las palabras con que Isabel alaba a Dios por la gracia recibida **25** están tomadas de las de Raquel en Gén 30,23 y son expresión de la mentalidad corriente del AT y judía, y de Oriente en general [33].

---

33. Cf. Gén 16,2.4; 30,1; Lev 20,20; Dt 28,18; 1Sam 1,1; 2Sam 6,23; Jer 36,30.

Anunciación del nacimiento de Jesús
1,26-38

[26] *En el sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una*
ciudad de Galilea, llamada Nazaret, [27] *a una virgen, prometida con*
un hombre llamado José, de la estirpe de David. El nombre de la
virgen era María. [28] *Y entrando el ángel hasta su presencia, la sa-*
ludó: «Dios te salve, llena de gracia; el Señor es contigo.» [29] *Al oir*
tales palabras, ella se sintió conturbada, preguntándose qué querría
significar este saludo. [30] *Entonces el ángel le dijo: «No temas, Ma-*
ría; porque has encontrado gracia ante Dios. [31]*Mira:* concebirás
en tu seno y darás a luz un Hijo, a quien pondrás por nombre Jesús
(cf. Is 7,14). [32] *Éste será grande y se le llamará Hijo del Altísimo;*
y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, [33] *reinará para*
siempre en la casa de Jacob y su reinado no tendrá fin.»
[34] *Pero María preguntó al ángel: «¿Cómo va a ser eso, puesto*
que yo no conozco varón?» [35] *Entonces el ángel le respondió así:*
«El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cu-
brirá con su sombra; por eso, lo que nacerá de ti, será llamado
santo, Hijo de Dios. [36] *Y mira tu parienta Isabel: también ella, en*
su vejez, ha concebido un hijo; éste es ya el sexto mes de la que
se decía estéril. [37] *Porque* nada hay imposible para Dios» (Gén
18,14). [38] *Dijo entonces María: «He aquí la esclava del Señor; hágase*
en mí según tu palabra.» Y el ángel se retiró de la presencia de ella.

Al anuncio de la concepción y nacimiento milagrosos del precursor, sigue el de los más maravillosos aún del Mesías mismo. La escena queda unida con la anterior por el dato temporal introductorio, por la persona del ángel Gabriel que aparece en ambas y por sus palabras en el v. 36. Ambos relatos corren parejos también en su composición. En ambos han quedado fijados los mismos rasgos esenciales y sólo ellos. El hecho de que en el primer caso quede en primer plano el padre, Zacarías, y en el segundo María, la madre, y no José, va motivado por la realidad misma de los hechos.

De manera clara y precisa esta escena, lo mismo que la anterior, se atiene al punto de vista judío precristiano.

«En el sexto mes» del embarazo de Isabel (cf. 24.36), Gabriel **26s** vuelve a ser enviado de nuevo al mundo con una buena nueva, a la «ciudad» de Nazaret[34], en Galilea —como aclara Lucas para sus lectores procedentes de la gentilidad—, a una doncella, desposada con un hombre, del cual, por tanto, era mujer según el antiguo derecho judío, pero con quien no había dado comienzo todavía la comunidad matrimonial[35]. La doncella es, pues, virgen y esposa al mismo tiempo. La determinación «de la estirpe de David» no puede ser referida, según el lugar en que va en el texto, más que a José[36], no a María o a los dos al mismo tiempo, como se prueba también por la repetición «el nombre *de la virgen*» (en lugar de: «*su* nombre»). Por otra parte, aunque el nombre de José sólo queda mencionado aquí como de paso, no resulta superfluo el dato de que era de la estirpe de David, ya que el reconocimiento de Jesús como vástago de David (v. 32) se basaba, ante la ley, en la pertenencia de José, como padre legal suyo, a la estirpe de David[37]. Que María perteneciera también a la familia de David no se dice en los evangelios en ningún pasaje de manera expresa. Justino el Mártir es el primero en hablar de ello[38], pero queda presupuesto en el v. 32 y no excluido por el v. 36. El significado de su nombre, hebreo Miryam (cf. Éx 15,20), no es seguro, sino discutido hasta la actualidad.

El saludo del ángel designa a María como un ser distinguido de **28** manera especial por favor divino, lo cual tiene que ser referido a su elección como madre del Mesías, Hijo de Dios (cf. v. 30; en este sentido determinado hay que entender también, a partir de la situación, el texto de la Vulgata: *gratia plena* = «llena de gracia»).

---

34. Cf. com. a Mat 2,23
35 Cf. com. a Mt 1,18-25.
36. Cf Lc 2,4 y Mt 1,16.20
37. Cf. com. a Mt 1,1-17.
38 SAN JUSTINO, *Dial* 43 45 100 120, pero cf. también SAN IGNACIO, *Eph* 18,2 y *Protoevangelio de Santiago* 10,1

El Χαῖρε (= alégrate») del texto griego de Lucas tiene que ser entendido, por ser la fórmula usual de saludo entre los helenos, como transcripción del saludo semítico «la paz sea contigo», que hay que suponer en boca del ángel. En el texto griego de Lucas contiene el saludo del ángel un juego de palabras: Χαῖρε, κεχαριτωμένη (= «La gracia contigo, que has recibido la gracia»). Las palabras «el Señor es contigo», no dan expresión a un deseo (cf. Rut 2,4), sino a la garantía de una especial protección divina (cf. Jue 6,12).

29 El motivo de la confusión de la virgen no radica en la aparición del ángel (cf. v. 12), sino en sus palabras. María no entiende por qué es ella objeto del especial favor de Dios ni cómo lo es. La respuesta de Gabriel le da una explicación.

30 Sobre sus primeras palabras: «No temas», cf. v. 13. Su afirmación de que ha encontrado gracia a los ojos de Dios [39], explanada luego en su detalle en lo que sigue, da una explicación del calificativo de «llena de gracia». María merece esta señalada denominación por haber sido predestinada por Dios para una misión especial: ser madre del Mesías.

31 Las palabras del ángel, que lo expresan de manera clara y solemne, van siguiendo claramente en su forma a varias promesas del AT. En el v. 31 se sigue a la profecía del Emmanuel (Is 7,14), citada también, pero no como pronunciada por el ángel, sino de parte del evangelista, en Mt 1,23. De un padre humano del niño no se hace mención alguna.

32s El nombre del niño es determinado con antelación por Dios [40], pero no va explicado en su significado [41]. Lo mismo que en el caso de Juan (v. 15), queda destacada de manera especial la futura grandeza del niño, que supera con mucho a la de Juan [42], por ser Jesús el «Hijo del Altísimo» (= Dios; cf. 6,35), esto es, el Mesías, a quien Dios dará, según la profecía del AT [43], el trono, esto es,

39 Cf Gén 6 8, 18,3; Act 7,46; Hebr 4,16
40 Cf Lc 1,13 y Mt 1,21
41. A diferencia de Mt 1,21
42 Cf Lc 3,16 = Mc 1,7
43 2Sam 7,12ss, 1Par 22,9s; Sal 89(88)36ss, Is 9,6; Miq 4,7; Dan 7,14

la realeza de su antepasado David, para que reine para siempre[44] sobre la casa de Jacob, es decir, Israel[45].

En cambio, según la teoría judía dominante seguramente ya en aquella época, los días del Mesías debían estar limitados temporalmente. La descripción del poder del Mesías está del todo mantenida dentro de los límites de la ideología del AT y del judaísmo, motivo por el que no puede proceder del evangelista, y no contiene aún ninguna clase de rasgos transcendentes, supraterrenos. Jesús, como Mesías, queda descrito como el restaurador del reino de David[46]. Una interpretación en el sentido del «Israel espiritual» se sale del contenido y la situación del texto. La estrecha unión con el AT hace imposible también la hipótesis de que el griego Lucas hubiera introducido aquí en su Evangelio el motivo de los mitos helenísticos de la profecía sobre la futura grandeza del esperado rey salvador e «Hijo de Dios»[47].

La respuesta de María ante la promesa es, a primera vista, de **34** la misma categoría que la de Zacarías en el v. 18. Pero en el v. 45 se la llama bienaventurada por haber dado fe — a diferencia de Zacarías (v. 20) — a las palabras del ángel.

Al igual que Zacarías, no contesta tampoco ella con un sí inmediato a la promesa del ángel, sino con una pregunta, acompañada de una frase que explica sus motivos. A partir de este momento cesan las coincidencias con el caso de Zacarías. Y también la situación es en ambos casos distinta.

Zacarías recibe la promesa de lo que ha sido, largo tiempo y en vano, objeto de sus deseos, lo cual hace que le parezca increíble, pidiendo por ello una señal. A María, en cambio, se le promete una cosa en la que no ha pensado nunca, que le parece ir en contra de su conciencia virginal y amenaza llevarla a un difícil conflicto interior. Por ello queda llena de confusión, y pregunta: ¿Cómo puede ser eso posible? Para entender el sentido de su asombrada pregunta y de la explicación que la acompaña hay que tener pre-

---

44 Cf. Is 9,6; Dan 7,14

45 Cf. Is 2,5s; 8,17; 46,3; 48,1 y passim.

46. Cf Am 9,11ss; Miq 4,7s; Ez 17,22

47 Cf la IV égloga de VIRGILIO

sente la circunstancia de que era una muchacha judía y que estaba desposada.

Como judía, la Virgen tendría que participar también de un alto aprecio del matrimonio, y como prometida tiene que haber estado también dispuesta y decidida a un matrimonio normal con su futuro esposo. Sus palabras de que no conoce varón tienen, pues, que ser entendidas a partir de estos dos presupuestos, no siendo por esto posible encontrar en ellos la expresión del voto o al menos el propósito firme de una virginidad *perpetua*. Tal decisión sería inusitada e inaudita para una muchacha criada en un ambiente y mentalidad judíos, y para una doncella desposada por sus padres con un hombre —con su propio consentimiento—, una absoluta paradoja, ya que con ello iría a rehusar a su futuro esposo el más esencial de los deberes de una esposa. Por otra parte, podía el marido declarar por nulo un voto de la mujer que supusiera una violación de sus propios derechos. El que María hubiera dado cuenta a su prometido de este voto y le hubiera inducido a hacerlo también por su parte, es una hipótesis sin fundamento. Que a pesar de ello conteste a la propuesta del ángel, que le ofrece la mayor honra posible para una mujer judía, con palabras que dan expresión a su asombro en lugar de a su beneplácito y su gozo, se debe a que en aquel momento está sólo prometida, pero no aún casada. Para ella es cuestión de conciencia observar estrictamente la costumbre que declaraba como deshonrosa toda relación matrimonial entre los prometidos, antes del matrimonio. Sólo una vez transcurrido el año que, según costumbres judías, separaba los esponsales y el matrimonio [48], podía hallarse dispuesta para lo que, según ella había entendido, le proponía el ángel.

Pero ¿podía entender María, en este sentido, las palabras del ángel «concebirás un hijo», en las que no se hace referencia a ningún momento temporal determinado, y puede su respuesta de que no conoce varón entenderse como referida sólo al tiempo presente, en que quiere conservar intacta su virginidad? A pesar de faltar en los dos casos una determinación temporal, parece que

48 Cf com a Mt 1,18.

hay que dar una respuesta afirmativa a ambas cuestiones, si se tiene en cuenta que María estaba prometida, hecho con el que es inconciliable el propósito de no conocer varón. Su pregunta, pues, «¿cómo va a ser esto?» tiene sentido sólo como referido al presente y no al tiempo posterior a su matrimonio efectivo.

La respuesta del ángel a sus reservas, hacer saber a María la **35** manera en que Dios realizará sus designios con ella, a pesar de su propósito de conservar su virginidad, mientras no haya sido tomada por esposa por José. Dios no exige de ella nada que vaya en contra de su conciencia. El Espíritu Santo, esto es, la potencia creadora divina (cf. Sal 104[103]30), vendrá sobre ella y la fuerza del Altísimo la cubrirá con su sombra. No es esta imagen aquí la del ave que cubre con sus alas a sus polluelos [49], empleada en el AT como símbolo de la protección divina; la idea del amparo o la defensa no tiene cabida alguna en el contexto.

«Cubrir con su sombra» significa más bien, ya que por el paralelismo de los miembros va en correlación con el «venir sobre ti», que la fuerza de Dios se posará sobre María, de la misma manera que, según Éx 40,34s, se posaba sobre el tabernáculo, lo «cubría con su sombra» (LXX) la nube *(šekiná)*, en el AT símbolo de la «gloria», la divina presencia activa y misericordiosa. La expresión sirve aquí para hacer una velada alusión al hecho de que la fuerza creadora de Dios será la que actúe la concepción de María. Perífrasis eufemística de una comunidad sexual (una teogamia en el sentido de la mitología griega) no puede ser el término, por no haber en toda la escena el menor asomo de un momento erótico y estar ello en contradicción absoluta con el concepto de Dios tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Por otra parte tampoco puede atestiguarse en ningún otro texto un sentido sexual del «cubrir con su sombra».

Según el paralelismo de los miembros, Espíritu Santo y fuerza de Dios son aquí expresión de lo mismo (cf. también Act 10,38). El texto habla de una acción divina en la persona de María, pero no permite, por ir además «Espíritu Santo» sin artículo (en el

49. Cf. Dt 32,11; Sal 17(16)8, 91(90)4 y passim.

texto original griego), la deducción de la existencia de una tercera persona divina distinta del Padre y del Hijo.

El v. 35*b* no está claro en el texto griego y puede ser traducido de dos maneras diferentes, una de ellas la siguiente: «Por eso, lo santo que nacerá de ti (o «que será engendrado» = el niño) será llamado hijo de Dios». Su sentido sería entonces que el Hijo de María será llamado, esto es, será Hijo de Dios, por haber sido actuada su concepción por el espíritu divino, lo cual parece tener que ser entendido a lo helenístico, en el sentido de los «hombres divinos», nacidos según la mitología griega del matrimonio de dioses con mujeres. Tal interpretación haría de la frase un cuerpo extraño dentro de la historia de la infancia de Lucas, poniéndola además en contradicción con el v. 35*a* y haciendo desaparecer también en absoluto el concepto de la encarnación del Hijo de Dios; Jesús no ha *llegado a ser* Hijo de Dios por su nacimiento de una virgen, sino que lo es ya antes de su encarnación, y la idea helenística de la *procreación* divina no tiene cabida alguna en el texto ni en la situación del mismo. La única traducción aceptable del texto, que hace posible su interpretación en consonancia con el v. 35*a*, es la siguiente: «Por eso, lo que, hijo de Dios, nacerá de ti», será llamado santo. Sólo así da expresión a una consecuencia del v. 35*a*. «Hijo de Dios» es entonces una aposición libre a la palabra «santo».

36s Al igual que Zacarías, María recibe del ángel una señal como confirmación de su mensaje. Gabriel comunica a María el misterio, oculto hasta entonces a los ojos del mundo (cf. v. 24), del embarazo de su parienta Isabel. El milagro ocurrido en su caso no puede compararse con el que sucederá en María, pero es también una prueba visible de que nada es imposible para la omnipotencia divina. Las palabras del v. 37 van referidas claramente a las dirigidas a Abraham o Sara en Gén 18,14.

38 La respuesta de María, llena de humildad y entrega, expresa su disposición a someterse obediente a la voluntad divina, que la ha elegido para dignidad y misión tan únicas. Su fe no necesita esperar hasta su encuentro con Isabel. En este momento de su sí, parece que hay que fijar la hora de su concepción milagrosa, la

encarnación del Verbo (Jn 1,14). Lucas no dice nada de ello. El objeto de su relato es sólo el coloquio de María con el ángel, a través del cual quedan de manifiesto tanto el plan salvador de Dios, como la conducta personal de María, elegida por Dios como madre del Mesías, su actitud virginal y su humilde entrega a la voluntad divina. Al final, Lucas refiere todavía que el ángel la dejó, con ello, muestra que quiere ofrecer la escena como algo más que una simple visión.

El nacimiento virginal de Jesús.

Entre los diversos milagros de la historia del nacimiento y la infancia de Jesús es el de su concepción por obra del Espíritu Santo el más importante para la fe. El nacimiento virginal cuenta también por otra parte entre los relatos más violentamente discutidos por la crítica moderna, negadora por sistema del milagro. Quienes niegan la filiación divina esencial de Jesús, recusan también que haya nacido de manera distinta que los demás hombres y declaran el nacimiento virginal como una creación legendaria tardía. Como argumentos se aducen: 1.° El hecho innegable de que sean sólo Mateo y Lucas, y no también Marcos y Juan, así como tampoco Pablo y el resto del NT, quienes hagan referencia a ello. 2.° La existencia de otros textos evangélicos que estarían en contradicción con el nacimiento virginal. 3.° Finalmente se intenta también dar una respuesta al problema del origen de tal «leyenda».

1.° Tanto Mateo[50] como también Lucas (1,26-38) atestiguan, de manera clara y categórica, que José no era el padre real de Jesús, que fue concebido por su madre por obra del Espíritu Santo. Mateo apoya el hecho ante sus lectores judeocristianos por la referencia expresa a la profecía del Emmanuel de Is 7,14. Ambos evangelistas dan noticia, además, de que María, cuando concibió a su hijo Jesús, estaba desposada con José, pero no vivía aún en su intento de eliminar el nacimiento virginal, ya que todo el pasaje más importante de Lc 1,26-38, los dos versículos decisivos (34s)

50 Mt 1,18-25; cf también 1,16

y, en el v. 27, la palabra «virgen» las dos veces, así como las palabras de «según se creía» en 3,23, como interpolaciones tardías, no sólo supone una pura arbitrariedad desde el punto de vista de la crítica textual, sino que es además imposible hacerlo fundándose simplemente en el contexto. Ello supondría en efecto privar al pasaje de lo que constituye su verdadero centro, y también la referencia del ángel a la concepción de Isabel, posible sólo por un milagro divino (cf. v. 37) y que debe ser una señal para María, tiene como supuesto el carácter también milagroso de su concepción. Por otra parte también la forma hebraizante de la expresión en los v. 34 y 35 los preserva de toda sospecha de que sean obra de una interpolación tardía. Ya sólo el hecho de que el ángel no sea enviado a José, como antes a Zacarías, como padre del hijo prometido, sino a María, es una prueba de que el contenido de su mensaje atañe en primer lugar sólo a ella y no también a su prometido. La más segura confirmación de la autenticidad de los dos versos resulta en fin del relato de Mateo, independiente del de Lucas, sobre las circunstancias de la concepción de María. Y en Mateo fracasa todo intento de eliminar el nacimiento virginal, ya que todo el pasaje 1,18-25 sirve única y exclusivamente a la comprobación de tal hecho. Su supresión en Lucas se haría sólo por motivos preconcebidos, al no reconocer como históricamente posible el nacimiento virginal por su carácter evidente de milagro. Pero los testimonios de Mateo y Lucas son independientes uno de otro y ello es prueba de que remontan ambos a una tradición más antigua.

El silencio sobre este punto y la falta de referencia absoluta al hecho en los demás escritos del NT, también de Marcos y Juan, no pueden ser interpretados como prueba en contra, ya que la concepción virginal de Jesús no desempeñaba ningún papel ni en la predicación de Jesús mismo, ni en la de los apóstoles, como prueba, por ejemplo, de su filiación divina, para lo cual no era además medio adecuado, puesto que no fue su nacimiento de una madre virgen lo que prestó a Jesús la dignidad de Hijo de Dios. El hecho mismo iba ya necesariamente por su naturaleza rodeado con el velo del misterio, así como estaba también limitado, en cuanto a su documentación, a un estrecho círculo de personas.

Como prueba de la mesianidad de Jesús quedaba excluido por el hecho de que, para el judaísmo, sólo importaba la filiación davídica del Mesías, siéndole, en cambio, totalmente extraña la idea de su nacimiento de una virgen. Para la predicación de los apóstoles carecía, por otra parte, de importancia, por no depender de tal hecho ni la filiación divina de Jesús, ni el valor salvífico de su muerte. La historia de la infancia de Jesús faltaba en absoluto en la predicación misional apostólica [51]. Pablo habla casi sólo de la muerte en la cruz y de la resurrección y la exaltación de Jesús como los hechos fundamentales de la redención. El texto de Gál 4,4 no puede ser considerado como una alusión a ello, ya que se trata, en este caso, de un giro usual en el AT [52].

2.° Ni en los evangelios ni el resto del NT hay, por otra parte, textos que excluyan el nacimiento virginal. Natural es el hecho de que Jesús fuera tenido entre los judíos, especialmente entre los habitantes de Nazaret, como verdadero hijo de José [53]. Que también Mateo y Lucas — notable es el hecho de que falte un pasaje correspondiente en Marcos; cf. 6,3 — transmitan fielmente las palabras que dan expresión a tal opinión de los judíos, es una prueba de que no vieron en ella objeción alguna en contra del dogma. Aunque pudiera entenderse en su conjunto el cap. 2 de Lucas sin el nacimiento virginal, no por ello estaría éste en contradicción con tal nacimiento. Si Lc 2,27.41-43 llama a José y María padres de Jesús, y 2,33.48 (en labios de María) a José padre de Jesús, es evidente que el evangelista mismo no encontró en ello contradicción alguna con 1,26-38 [54]. Por ello es imposible pretender descubrir en estos pasajes una tradición más antigua sobre el origen natural de Jesús, que Lucas habría cometido la inconsecuencia de no poner de acuerdo con 1,26-38 [55].

---

51. Cf Act 1,22; 10,37 y com a Mc 1,1
52. Cf Job 14,1; Mt 11,11 = Lc 7,28
53 Cf. Mt 13,55; Lc 3,23; 4,22; Jn 1,45; 6.42
54. Cf. com. a Lc 2,33.
55. Mateo, en cambio, cuida siempre de dar a entender también en la eleccion de sus términos, que Jesús no es el hijo de José, y María no es su esposa en el sentido normal (cf Mt 2,11.3.20s: «al niño y a su madre»)

Tampoco las dos genealogías de Jesús (*Mt* 1,1-7; *Lc* 3,23-28), aducidas corrientemente como objeción principal en contra de su nacimiento de la Virgen (se objeta que sólo tendrían sentido si la sangre de los antepasados en ellas nombrados corriera también realmente por las venas de Jesús), prueban de manera real que, según la tradición más antigua, más primitiva, y por tanto histórica, fuera Jesús el hijo carnal de José. Del hecho de que ambos evangelistas ofrecen un árbol genealógico —y ambos el de José— y de que, tanto uno como otro, Lucas a su comienzo, Mateo al final, afirman, de manera clara y terminante, que Jesús no era hijo carnal de José, se sigue, por el contrario, que la genealogía tenía un sentido para ellos, aun siendo José sólo padre legal de Jesús [56].

Tampoco la relación entre María y su Hijo va presentada nunca en los evangelios de manera que excluya el nacimiento virginal; *ni en Lc 2,48-50, ni en Mc 3,20s, donde no se dice nada sobre la* actitud de María misma ante su Hijo en aquella ocasión. Su presencia entonces se hace también explicable, si eran sólo los «hermanos» de Jesús los que creían que estaba «fuera de sí». El bautismo de Jesús, en fin, como punto de su consagración como Mesías —no de su adopción como Hijo de Dios—, no puede ser puesto en absoluto en relación directa, tampoco, por lo tanto, de carácter contradictorio, con el hecho del nacimiento virginal.

3.° La crítica moderna que rechaza como no histórico el hecho del nacimiento virginal de Jesús, tiene por su parte que dar una respuesta a la cuestión de cuál habría sido entonces el origen de tal creencia. La cuestión queda contestada en dos maneras diferentes: la fe en el nacimiento virginal de Jesús ha surgido *a)* en Palestina, en ambiente judeocristiano, por influjo de la tendencia a la comprobación del cumplimiento de las profecías, o *b)* en ambiente étnicocristiano o helenísticojudeocristiano bajo influjo helenístico o de religiones orientales.

a) Siguiendo el precedente de exegetas anteriores, declaró sobre todo A. Harnack la profecía del Emmanuel (Is 7,14), citada de

56. Cf. com. a Mt 1,1-17.

manera expresa por Mt 1,22s, o una interpretación errónea de la misma, como el germen inicial del dogma del nacimiento virginal de Jesús, que sería, en este caso, una creación del cristianismo judío de Palestina. Lo insostenible de tal hipótesis se hace evidente ya a partir del texto de Mateo mismo. Mateo no pretende probar la concepción virginal de Jesús por la frase de Isaías, sino al contrario, poner de relieve el hecho del cumplimiento de la profecía por el hecho de la concepción milagrosa, presupuesto como tal: «Todo lo cual sucedió en cumplimiento de lo que había dicho...». La referencia a la frase de la Escritura es sólo como un valladar apologético, cuyo fin es defender al dogma ya existente. A esto se añade la circunstancia, mucho más importante, de aparecer Lucas como testigo junto a Mateo, pero independiente de él. Mateo no es, pues, el inventor de tal creencia, sino que sólo da testimonio de ella. La creencia como tal es anterior a él. Pero la idea de que el Mesías nacería de una virgen sin la colaboración de un padre terrenal, así como la interpretación mesiánica de las palabras de Isaías sobre el hijo de «la virgen», eran totalmente extrañas al judaísmo. También las palabras de María (discutidas por la crítica) en Lc 1,34 presuponen ese mismo punto de vista de la creencia judía de que el Mesías no vendría al mundo de otra manera que los demás hombres. La interpretación que refiere Is 7,14 al nacimiento virginal del Mesías, atestiguada por primera vez en Mateo, es, por tanto, del todo nueva y desconocida para el judaísmo, decididamente cristiana. Precisamente por su novedad, tal interpretación sólo resulta explicable en el caso de ser motivada por la tradición misma del hecho del nacimiento virginal. El cumplimiento real de la predicción es lo que ha llevado al judeocristiano a la recta comprensión de sus palabras. «No es que la exégesis haya falseado la historia, sino que la historia ha señalado el camino a la exégesis» (Bardenhewer).

b) Por mostrarse inadecuada la hipótesis de la derivación del dogma del nacimiento virginal a partir de Is 7,14, hoy sus impugnadores recurren, por lo general, al influjo de la mitología pagana (babilonia, egipcia o griega; cf., en especial, la figura del niño divino de la IV égloga virgiliana), remitiéndose a las innumerables

leyendas sobre las uniones de dioses con mujeres mortales, de las que habían surgido diversos semidioses [57].

En la mitología griega se encuentra una larga serie de tales escenas, sobre todo con relación a Zeus. De esta manera habrían venido al mundo Pitágoras, Platón, Alejandro, Augusto y otros grandes hombres. También en Egipto, los reyes divinizados estaban considerados desde antiguo como hijos de la reina y del dios Amón-Re. El Dios se une con la reina en la figura de su esposo humano y se encarna así en cierto modo en la persona del hijo divino por él engendrado. De la misma manera que el paganismo antiguo, se afirma, habría postulado luego también el cristianismo helenístico procedente de la gentilidad, o ya el judeocristianismo helenístico, el mismo origen para Jesús, a quien se veneraba como Hijo de Dios.

Las dificultades que en sí encierra esta explicación histórico-religiosa del nacimiento virginal no son menores que las de la hipótesis basada en Is 7,14. En primer lugar es un hecho indiscutible que los mitos paganos referidos no eran considerados por los paganos como historia real en la época de los orígenes del cristianismo, y sí el hecho del nacimiento virginal en los relatos del NT que dan cuenta del mismo. Los soberanos orientales y los emperadores romanos por nadie eran tenidos en serio como hijos de Dios, y las leyendas orientales acogidas por el helenismo sobre el origen divino de los reyes no eran en absoluto una creación del pensamiento teológico, sino sólo un producto «del servil espíritu de adulación que llevan los orientales en la sangre» (Erman). ¿Cómo hubieran podido los étnicocristianos creer, en el caso de Jesús, como historia real, lo que en el caso de los hijos de dioses paganos consideraban, al igual que los paganos mismos, como pura fábula? Por otra parte es la historia de la infancia de Mateo, y no menos claramente la de Lucas, de un evidente carácter judeocristiano palestino; su trasfondo es del todo judío y del AT, o, lo que es lo mismo, ahelenístico. La patria de origen del dogma tendría, pues, que ser buscaba en el judeocristianismo de Palestina y no el étnicocristianismo (o en el judeocristianismo helenístico).

---

57. Cf ya CELSO en ORÍGENES, *Contra Celsum* I, 37.

Pero sobre todo — objeción la más importante frente a la hipótesis histórico-religiosa —, la teoría de que el nacimiento virginal deriva de la mitología pagana, tiene que hacer caso omiso de la distinción fundamental existente entre el *concepto de Dios* de la mitología pagana y el del judaísmo y el cristianismo, donde Dios es el ser por encima de todo lo humano, el espíritu puro absoluto, al que no pueden ser, por tanto, transferidos conceptos como el de las «sagradas nupcias» ἱερὸς γαμός, posibles para la idea griega de lo divino. También el texto de Lc 1,35 es una prueba de ello; el «Espíritu Santo», que como poder creador divino descenderá sobre María, no es, a diferencia de las leyendas paganas, en las que los dioses se unen en figura corporal con mujeres mortales, el amante de la Virgen ni el padre o procreador de Jesús. Ello está ya excluido por el hecho de que el término para espíritu *(rûah)*, en semítico no es masculino, sino femenino. Dado el expreso carácter veterotestamentario y judío de las dos historias de la infancia del NT, sería pura arbitrariedad metódica pretender suponer aquí un concepto distinto de espíritu, sólo para poder encontrar en ello la concepción de la mitología griega, propia de las leyendas griegas de los dioses. El Espíritu Santo no está concebido en Lucas como un *daimon* en sentido griego, que se une con María. Por ello no es factible tampoco la afirmación de que el Espíritu Santo va presentado en el relato de los dos evangelistas como el elemento masculino determinante en la procreación de Jesús. Que, en oposición a los mitos paganos, el proceso de la procreación milagrosa no quede expuesta de manera directa en Lucas, no es un hecho casual. El arcángel Gabriel anuncia sólo lo que va a suceder, y sus palabras sólo contienen una alusión al hecho.

En fin, es importante la observación de que, en los mitos orientales y griegos, no se habla nunca de un *nacimiento virginal*, mientras que, por el contrario, en los evangelios se pone el acento principal precisamente en este punto. Sobre todo la diosa babilónica Istar, mencionada frecuentemente como supuesta figura paralela, no está caracterizada nunca como virgen. Al igual que otras figuras semejantes, como Afrodita, la madre de Helios o Hator-Isis,

recibe repetidamente el nombre de «virgen» en un sentido vago e impropio. Ello se debe probablemente al hecho de que, por ser «la hierodula de todos los dioses», no aparece unida a *un solo* dios masculino como su esposa permanente. El intento de derivar del influjo de la mitología pagana el hecho del nacimiento virginal es, pues, tan insostenible como en el caso de los presupuestos judíos. Tanto menos puede, en fin, ser explicado como creación de una especulación dogmática, ya que no desempeña papel alguno precisamente en la doctrina de aquellos escritos del NT que contienen las más altas afirmaciones sobre la persona y la obra de Cristo, las cartas de Pablo y la epístola a los Hebreos. La obra redentora de Cristo y su filiación divina no van puestas en dependencia del hecho de su concepción y nacimiento milagrosos. Jesús no es Hijo de Dios por haber sido concebido milagrosamente por su madre, sin la participación de un padre terreno, sino al contrario, por ser (desde toda la eternidad) Hijo de Dios, por ello ha decretado su Padre celestial que sea concebido y nazca de esta manera. El sentido de la concepción milagrosa de Jesús por la virtud del Espíritu Santo no es tampoco el de que sólo de tal manera pudiera quedar liberado del pecado (como es opinión de K. Barth), y así él, como el sin pecado, «redimiera a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Dada la ideología judía sobre el matrimonio, no hubiera podido encontrar el judeocristianismo una mancha para el Hijo de Dios en el hecho de su procreación natural por un padre terreno. Para una mentalidad judía —y también judeocristiana— tenía que constituir la mayor paradoja imaginable el hecho de la encarnación misma del Hijo de Dios, y no la forma en que fuera llevada a cabo.

Visitación de María a Isabel
1,39-56

[39] *En aquellos días, María se puso en camino y marchó con*
presteza a una ciudad de la región montañosa de Judá. [40] *Entró en*
casa de Zacarías y saludó a Isabel. [41] *Y sucedió que, apenas oyó*

Isabel el saludo de María, el niño saltó de gozo en su seno, e Isabel
quedó llena del Espíritu Santo [42] *y exclamó a voz en grito: «¡Ben-*
dita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre! [43] *¿Y de*
dónde a mí esto: que la madre de mi Señor venga a mí? [44] *Porque*
mira: apenas llegó a mis oídos tu voz de saludo, el niño saltó lleno
de gozo en mi seno. [45] *¡Bienaventurada tú, la que ha creído que*
se cumplirán las palabras que se le han anunciado de parte del
Señor!»

[46] *Y dijo María:*

«Proclama mi alma la grandeza del Señor (1Sam 2,1),
[47] *y mi espíritu* rebosa de gozo por causa de Dios, mi salvador (Hab 3,18; Sal 35[34]9);
[48] *porque* puso sus ojos en la pequeñez de su esclava (1Sam 1,11; Sal 31[30]8; Gén 29,32).
Por ello, desde ahora me aclamarán bienaventurada todas las generaciones (Gén 30,13);
[49] *pues* grandes cosas hizo en mi favor *el Poderoso* (Dt 10,21); y santo es su nombre (Sal 111[110]9),
[50] y su misericordia se extiende por todas las edades en favor de aquellos que le temen (Sal 103[102]13.17).
[51] *Desplegó el poderío* de su brazo,
dispersó a los que mostraban arrogancia *de sus planes* (Sal 118 [117]15; 89[88]11),
[52] derribó a los potentados de sus tronos,
y elevó a los humildes (Sal 147[146]6; Eclo 10,14; Ez 21,21),
[53] a los hambrientos los colmó de bienes (Sal 107[106]9),
y despidió a los ricos con las manos vacías.
[54] Tomó bajo su amparo a Israel, su siervo (Is 41,8),
teniendo presente el plan misericordioso (Sal 98[97]3),
[55] como había prometido a nuestros padres (Miq 7,20),
en favor de Abraham y su linaje *para siempre»* (2Sam 22,51; Sal 18[17]51).

[56] *María se quedó con ella unos tres meses, y luego regresó a su casa.*

Esta escena establece la conexión entre los dos ciclos de la historia de la infancia y ofrece una prueba evidente de que la labor de unir los diversos pasajes particulares no se debe a la mano de Lucas. Su preparación se encuentra en el v. 36. El encuentro de las dos madres, la manera milagrosa en que Isabel conoce la gracia incomparable de que María ha sido objeto y el himno de alabanza en que ésta profiere ante sus palabras, constituyen un armonioso conjunto de particular ternura y entusiasmo religioso. El punto central de la escena lo forma María. Un rasgo polémico en contra de una sobrevaloración del Bautista, quien ya aquí rinde homenaje a Jesús como al «más fuerte», no puede ser buscado en el relato.

39s La visita de María a Isabel está ocasionada por la noticia del ángel (v. 36). No es que se ponga en camino porque dude de sus palabras, sino que tiene el derecho de contemplar por sí misma la señal dada por el ángel.

El dato temporal indeterminado de «en aquellos días», característico de Lucas [58], queda precisado más exactamente por los v. 56s. La visita tuvo lugar al poco de la revelación del ángel, esto es, en todo caso, antes de que fuese introducida en la casa de José y, por tanto, no en compañía de éste. En otro caso le hubieran sido ahorradas a José las difíciles horas a que hace referencia Mt 1,18-20.

El dato de que iba «con presteza» indica su estado de ánimo; un sagrado gozo por la grande gracia de que han sido objeto ella misma e Isabel es la que le empuja a ponerse en camino El camino desde Nazaret hasta las cercanías de Jerusalén a través de Samaría duraba unos 3 ó 4 días [59]. El lugar en que Zacarías vive con su mujer, fuera del tiempo de su servicio en el templo, se indica sólo de manera imprecisa; se encontraba en las montañas de Judea, que se extiende de sur a norte entre la llanura costera de Sefelá al oeste y el valle del Jordán o el mar Muerto al este, limitadas al sur por el Négeb. La hipótesis de que se trate de una falsa tradición del texto y que, en lugar de «Judá», se trate de

58. Cf Lc 2,1; 4,2; 5,35; 6,12; 23,7; Act 1,15 y passim
59 Cf. com a Lc 9,51.

la antigua ciudad sacerdotal de Juta [60], situada 9 km al sur del Hebrón, carece de fundamento suficiente. Al siglo VI se remonta la tradición que designa como lugar de la visitación a Ain Karim (San Juan del Monte), situado a 6,5 km al oeste de Jerusalén.

El parentesco de ambas —sobre el que no tenemos datos más precisos; Isabel puede haber sido quizá tía de María por parte de su madre— y su encuentro son considerados frecuentemente inconciliables con 7,19 y Jn 1,31. Con todo, del encuentro de las dos madres y de sus hijos antes de su nacimiento no se sigue que el Bautista hubiera tenido noticia de Jesús antes de su presentación como profeta. Imposibles históricamente son sólo las escenas que presentan juntos a Jesús y Juan cuando niños, por el hecho de vivir ambas familias a una gran distancia una de otra.

El saludo de María tiene un efecto maravilloso en Isabel, que **41s**
siente como el niño salta en su seno al acercarse la madre de su Señor, y desde el niño se transmite también a ella la acción del Espíritu Santo, reconociendo en María a la futura madre del Mesías. El proceso fisiológico del movimiento del niño no hay que interpretarlo en el sentido de que Juan recibiera en aquel momento, aunque sólo fuera de modo pasajero, el uso de razón y saludara así de hecho a Jesús. El texto del v. 41 no dice expresamente que el movimiento del niño no fuera casual, sino causado de manera milagrosa por la cercanía del Mesías y su madre, ni que ello fuera el origen de la iluminación de Isabel por el Espíritu Santo, que le hizo comprender el motivo y la significación del proceso físico sentido en sí misma; en el texto (v. 44) se dice sólo que es Isabel quien interpreta en esta manera el movimiento inconsciente de su hijo (cf. Gén 25,22).

Las palabras «a voz en grito» con que Isabel responde al saludo de María, son palabras proféticas, inspiradas por Dios. Isabel conoce y reconoce en aquel momento el misterio de la maternidad de María y la dignidad de su Hijo. El hecho de que María lleva al Mesías en su seno, hace de ella la más bendita, esto es, la adornada por Dios con el más alto grado de gracia entre todas las

60. Hoy *Jattha;* cf. Jos 15,55; 21,16

mujeres (el giro de «bendita entre» sirve en semítico para la expresión del superlativo; cf. Jdt 13,18). Si para la mentalidad veterotestamentaria judía y semítica en general recibe una mujer la mayor honra posible por el hecho de concebir un hijo, la dignidad de ser madre del Mesías es incomparable sin más (cf. 11,27).

43 Isabel no se siente digna de la honra de tal visita [61]. Las palabras «la madre de *mi Señor*» contienen el reconocimiento expreso de que María lleva al Mesías en su seno.

44 El v. 44 da el motivo por el que Isabel puede hablar así; bajo el influjo del Espíritu Santo se ha dado cuenta de que no ha sido casual el vivo movimiento del niño dentro de su seno, y sabe quién tiene ante sí en la persona de su pariente María.

45 Esta inspiración le hace conocer también el misterio del mensaje del ángel a María y la llama bienaventurada por la fe con que lo ha acogido. María, con su actitud, se ha mostrado digna del favor recibido, en el grado que, en este caso, es posible hablar de dignidad. Esta bienaventuranza que María recibe de boca de Isabel, no es, para ella, una confirmación de su fe, sino que su fe, como tal, en la promesa del ángel, es la que queda ensalzada como un hecho, hecho por el que merece ser llamada bienaventurada.

46a El saludo profético y la bienaventuranza de Isabel despiertan en María un eco, cuya expresión exterior es el himno pronunciado a continuación, el *magnificat*. Hasta entonces no habla María también del misterio de la gracia de que ha sido objeto, haciéndolo ahora en forma de un himno de alabanza a Dios, por el favor concedido a ella y, por medio de ella, a Israel.

A partir de D. Volter (1896), A. Loisy (1879) y A Harnack (1900), afirman algunos exegetas que el *magnificat* fue pronunciado no por María, sino por Isabel, ya que sólo ella se encuentra en una situación semejante a la de Ana, la madre de Samuel, de cuyas palabras [62] son una resonancia las del v. 48, y se aduce, además, que el v. 56 («María se quedó *con ella*», en lugar de «ella *se quedó con Isabel*») es una clara prueba de que la que acaba de hablar

---

61 Sobre la forma de expresión, cf 2Sam 24,21

62 1Sam 1,11; 2,1ss

es Isabel. De hecho hay algunos textos de la *Vetus latina* que ofrecen en el v. 46*a* la lectura «E Isabel dijo». Que María vuelva a ser nombrada de manera expresa en el v. 56, inmediatamente a continuación del fin de su himno, supone sin duda una irregularidad en el texto, circunstancia para la que, sin embargo, pueden encontrarse varios paralelos en el AT[63], donde, al igual que en este caso, queda relegada a último término la persona sujeto del himno tras el objeto mismo de él, la alabanza de las grandezas divinas. Por otra parte hay que notar también que el v. 56 no sólo confirma la conclusión del *magnificat*, sino que pone término a toda la escena. También es posible, además, que algún lector caviloso de la antiguedad sacara de la forma del v. 56 la misma conclusión que los modernos exegetas, y cambiara el nombre de María del v. 46*a* en el de Isabel. Del comentario al contenido del himno (cf. especialmente v. 48) se desprende que conviene, de hecho, en labios de María y no de Isabel. Si fuera ésta quien realmente hubiera pronunciado el *magnificat*, su lugar más apropiado estaría entonces a continuación del v. 25. Por otra parte, sería también un hecho extraño que fuera Isabel la única que apareciera hablando en el encuentro de ambas, yendo dos parlamentos suyos directamente uno a continuación del otro, mientras que María no hubiera tenido nada que decir a las entusiásticas palabras con que Isabel la ensalza a su llegada. En el lugar que ocupa en Lucas, el *magnificat* resultaría del todo inadecuado en labios de Isabel, ya que entonces sería ella misma el objeto de su propia contemplación, no haciéndose, en cambio, referencia alguna a María, objeto de un favor mucho mayor que el suyo.

En la mente de Lucas, o de su fuente, es el *magnificat* la contestación de María al saludo con que la ha felicitado Isabel. La cuestión es sólo si, en realidad, cumple también ese fin. Innegable es el hecho de que el himno no hace referencia alguna a la situación en que ha sido pronunciado y que carece casi en absoluto de rasgos de carácter concreto, moviéndose casi totalmente en un

---

63 Cf Núm 24,25, Dt 32,44, 34,1; 2Sam 2,1, Tob 14,1; cf también Lc 4,5s.

círculo de ideas y afirmaciones generales, sin hacer alusión de manera expresa al exaltado saludo de Isabel. Tampoco hay en él referencia alguna a la persona de Jesús. El himno es, en su mayor parte, una recapitulación de pensamientos y expresiones del AT, y su originalidad reside única y exclusivamente en el hecho de ir fundidas sus ideas y sus palabras en una nueva unidad, que no da impresión de algo facticio, sino espontáneo en la ilación de sus pensamientos y los sentimientos que las animan. Ello se explica por el hecho de que la persona que lo pronuncia vive del todo dentro de la ideología del AT.

En cuanto a su género es el *magnificat* un cántico de acción de gracias individual en forma de himno. Su forma semítica, en consonancia con su contenido, se puede reconocer aún fácilmente en la versión griega de Lucas, con lo que queda al mismo tiempo dicho que no ha sido creado y atribuido a María por el griego Lucas. El himno se adapta bien a la situación de la persona de quien lo pronuncia si se tiene presente no sólo el encuentro de María con Isabel, sino sus circunstancias y los sentimientos que la animan a partir de la aparición del ángel. Por este motivo el himno no puede tampoco haber sido en su origen un cántico independiente judío ni tampoco cristiano. Tampoco puede pensarse, por otra parte, que sea una reproducción exacta literal de las palabras pronunciadas por María, sino que tiene que ser considerado, al igual que el himno de bendición de Zacarías de 1,68-80, como procedente, en su estilización, de la mano del autor de la historia de la infancia del Evangelio de Lucas. De aquí puede también explicarse, en parte, la falta de rasgos concretos que lo caracterizan, sobre todo el hecho de no hacerse en él referencia alguna a las palabras de Isabel que le preceden y al favor de que ésta ha sido objeto. En cuanto a su forma poética, el *magnificat* está compuesto por dísticos.

46b-47 Isabel bendice a María como madre del Mesías. Pero María desvía la bendición hacia Dios. A él solo se debe la gloria. María, en su alma, «proclama la grandeza del Señor» [64], esto es, alaba y

64. Literalmente «engrandece», cf. 2Sam 7,26; Sal 34(33)4 y passim.

adora su poder y bondad experimentadas en su misma persona. Y su espíritu (término que, según la psicología semítica, equivale por su contenido al de alma, y que va usado sólo por variar la forma de expresión) se goza en Dios (cf. Is 61,10), que se ha mostrado para ella como su «salvador» misericordioso [65].

El v. 48*a* expresa el motivo de su júbilo, que es la obra de **48** redención, por la que Dios ha revelado su grandeza, mostrándose para María como «Dios de salvación». Dios ha vuelto su mirada a la pequeñez de su esclava (cf. v. 38), al exaltarla en una manera única, eligiéndola como madre del Mesías. El versículo es una clara resonancia de las palabras de Ana, la madre de Samuel [66], pasaje en el que con la pequeñez o humillación se hace referencia a la deshonrosa suerte de la esterilidad (cf. Gén 30,23 y, antes, com. a 1,25) y a las burlas de que era objeto (1Sam 1,6s). Aquí, en cambio, «la pequeñez de su esclava» es sólo expresión de la humildad, ya que no tenemos prueba alguna de que María hubiera sufrido desengaños en este punto. Pero, la frase profética que sigue, de que será llamada bienaventurada por todas las generaciones, sólo conviene en labios de María; pronunciada por Isabel, sobre todo en el momento en que tiene ante sí a la madre del Mesías, objeto de una gloria incomparablemente mayor que la suya, sería una exageración insoportable. «Desde ahora» va referido, según el contexto, a las palabras de Isabel en el v. 45 (o al momento de su concepción).

El v 49 se detiene todavía en la consideración jubilosa de la obra **49s** (cf. Sal 71 [70]19) con la que Dios ha mostrado su poder en ella, y vuelve inmediatamente la mirada hacia Dios, «el Poderoso» [67], el único digno de alabanza. La frase «y es santo su nombre», así como el v. 50, no van referidos a otras obras divinas, sino que sirven para la caracterización del ser de Dios, y no son por ello tampoco frases independientes, sino que tienen que ser entendidas como frases de relativo semíticas («cuyo nombre», «cuya miseri-

65. Cf. Sal 24(23)5; 25(24)5; Eclo 51,1 y especialmente Hab 3,18.

66. 1Sam 1,11; pero cf. también Gén 16,11; 29,32.

67. Designación corriente de Dios en el AT; cf Sal 45(44)4.6; 120(119) 4; Sof 3,17 y passim.

cordia»). Dios[68] es ensalzado como el Santo, esto es, el Excelso (Is 57,15), ante el que el hombre se inclina en adoración. Pero su majestad no produce aquí el temor[69], sino el gozo, porque la esencia de Dios es, al mismo tiempo, la infinita «misericordia» sin término (= bondad, indulgencia; cf. v. 54.58.72.78) para con los que le temen, esto es, para los piadosos (en el AT, el temor de Dios constituye el motivo central de la religión)[70].

51-53 Los versículos que siguen hablan, en tiempos pretéritos, de las obras en que Dios ha revelado su poder, su santidad y su bondad; a pesar de ello no hay que entenderlos como referidos al pasado, sino, en el sentido del perfecto hebreo, en expresión de lo que Dios hace de manera habitual. Lo que Dios ha llevado a cabo en María y, a través de ella como madre del Mesías, en Israel, es una revelación de su manera de actuar en absoluto. Dios realiza actos de poder con su brazo, símbolo de su fuerza[71], al invertir el orden humano de las cosas[72], humillando, dispersando y despidiendo vacíos a los soberbios, poderosos y hartos[73], y ensalzando y colmando de bienes a los humildes y los hambrientos, a los «pobres», oprimidos y defraudados en este mundo[74]. Una interpretación de cada uno de los rasgos particulares aquí mencionados en referencia a la situación del himno, es rechazable.

54s En cambio, su final puede seguramente referirse de manera inmediata a la misión del Mesías, a la encarnación del Hijo de Dios en el seno de María, ya que el envío del Mesías es la última de las grandes obras de Dios con la que da término a su actuación redentora para con Israel, su pueblo elegido a partir de la alianza con Abraham (Gén 17,7), «su siervo», esto es, «su amigo» (cf. Is 41,8). Dios tiene «presente» su «plan misericordioso» y cumple las promesas que hizo a Abraham, el protopatriarca de Israel (cf. Gén

---

68. El nombre representa la persona. Cf. com. a Mt 6,9.
69. Cf. Is 6,1ss; 8,13; Sal 99(98); 111(110)9, etc.
70 Cf. Sal 103(102)17; 119(118)156; 145,9; Lam 3,22.
71. Cf. Is 40,10; 51,5.9; 53,1; Ez 20,23s
72. Cf. 1Sam 2,5-10; Ez 21,31; Eclo 10,14.
73. Cf. Sal 89(88)11; Ag 2,22; Job 12,19
74. *Anawim;* cf. Lc 6,20s = Mt 5,3ss

17,7), lo cual quiere decir que la «misericordia» de Dios para con Israel se basa en su alianza con él, en la fidelidad divina a lo pactado.

A pesar de la perspectiva hacia lo eterno con la que termina el *magnificat*, su horizonte no sobrepasa, con todo, el del AT y el judaísmo. El *magnificat* queda en su contenido, al igual que la promesa de Gabriel a Zacarías y a María, en el límite entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, al que corresponde la situación de la escena, y no es todavía un himno cristiano. Ninguna referencia hay en él a la vida de Jesús, a su muerte y a su resurrección, ni a su segunda venida sobre las nubes del cielo.

La noticia sobre el retorno de María, después de una estancia **56** aproximada de tres meses en casa de Isabel, sirve en primera línea para poner término a la escena. María parece no haber estado presente, al menos según la interpretación más probable del texto, al nacimiento del Bautista, que hubo de tener lugar al poco de su marcha. El motivo de ésta, inmediatamente antes del acontecimiento, nos es desconocido. Que «regresó a su casa» quiere dar a entender que aún no había sido tomada por su esposo en la suya.

Nacimiento de Juan
1,57-80

[57] *A Isabel le llegó el tiempo del alumbramiento, y dio a luz un*
hijo. [58] *Cuando sus vecinos y parientes se enteraron de la gran mise-*
ricordia con que la había favorecido el Señor, se alegraban junta-
mente con ella.

[59] *A los ocho días fueron a circuncidar al niño y querían llamarlo*
con el nombre de su padre, Zacarías. [60] *Pero su madre dijo resuel-*
tamente: «De ninguna manera; porque se ha de llamar Juan.» [61] *Y le*
replicaron: «¡Pero si nadie hay en tu familia que lleve ese nombre!»
[62] *Preguntaron, pues, por señas a su padre cómo quería que se le*
llamara. [63] *Él pidió entonces una tablilla y escribió así: «Juan es*
su nombre.» Y se quedaron todos admirados. [64] *Y en aquel mo-*
mento mismo se abrieron sus labios, se desató su lengua y comenzó

a hablar bendiciendo a Dios. [65] *Y por ello, el temor se apoderó de todos aquellos habitantes, y todas estas cosas se comentaban por toda la región montañosa de Judea,* [66] *y cuantos las oían, las grababan en su corazón, preguntándose: «¿Pues qué llegará a ser este niño?» Porque, efectivamente, la mano del Señor estaba con él.*

[67] *Entonces Zacarías, su padre, quedó lleno del Espíritu Santo y de manera profética dijo:*

[68] «Bendito el Señor, Dios de Israel (Sal 41[40],14; 72[71],18; 106 [105],48);
porque ha venido a ver a su pueblo *y ha realizado* redención en su favor (Sal 111[110],9),
[69] *y nos ha suscitado* un poder salvador (Sal 18[17],3)
en la casa de David, su siervo (Sal 132[131],17; 1Sam 2,10),
[70] *conforme lo había prometido por boca de sus santos profetas desde tiempos antiguos:*
[71] salvación de nuestros enemigos
y del poder de todos aquellos que nos odian (Sal 18[17],18; 106 [105],10; 2Sam 22,18),
[72] *realizando con ello* misericordia con nuestros padres (Miq 7,20)
y teniendo presente su *santa* alianza (Éx 2,24; Sal 105[104],8s; 106[105],45),
[73] *aquel juramento* que juró *a nuestro padre* Abraham (Jer 11,5)
de darnos la gracia [74] *de que, ya liberados de manos de enemigos, pudiéramos servirle sin temor,* [75] *en santidad y justicia, en su presencia, por todos nuestros días.*
[76] *Y tú, niño, has de ser profeta del Altísimo,*
porque tú irás delante del Señor con el fin de prepararle sus caminos (Mal 3,1; Is 40,3),
[77] *para dar a su pueblo conocimiento de la salvación mediante la remisión de sus pecados.*
[78] *por las entrañas misericordiosas de nuestro Dios, por las cuales nos visitará el Oriente de lo alto,*
[79] para iluminar a los que yacen en tinieblas y sombra de muerte (Is 9,1; 42,7; Sal 107[106],10),
para dirigir bien nuestros pasos por la senda de la paz».

[80] *El niño, pues, crecía y se robustecía en el Espíritu, y moraba en los desiertos hasta el momento de manifestarse ante Israel.*

Con el nacimiento del Bautista se cumple, de manera visible, el mensaje del ángel a Zacarías. También esta escena forma por sí sola un relato completo. Al igual que la precedente encuentra su momento culminante y su coronación final en un himno de elevada inspiración poética y profundidad religiosa.

El tiempo de dar a luz se ha cumplido para Isabel [75]. **57**

Hasta entonces no se enteran sus vecinos y parientes del favor **58** de que Dios ha hecho objeto a la mujer del sacerdote, antes estéril y ya avanzada en años y, en cumplimiento de la predicción del v. 14, le participan su alegría por el feliz suceso.

Según precepto dado ya a Abraham por Dios (Gén 17,9ss) y **59** encarecido nuevamente por la ley mosaica en Lev 12,3, al niño debía serle practicada la circuncisión el octavo día de su nacimiento, como «una señal de la alianza entre Dios e Israel» (Gén 17,11), según precepto recibido por Abraham. Para el israelita varón era el signo de su pertenencia al pueblo elegido, la garantía de la participación en las bendiciones prometidas a Israel y el distintivo frente a los no israelitas [76], el acto de su incorporación a la teocracia. Según la teología rabínica, sería merecimiento de la circuncisión el hecho de la redención de Israel en la época mesiánica y de su salvación del Gehinnom (= infierno) en el eón futuro. La circuncisión podía ser practicada por cualquier israelita, hombre o mujer. Por su importancia suprimía al precepto del sábado [77].

Según el presente pasaje y 2,21 iba unido con la circuncisión el acto de la imposición del nombre, lo cual parece corresponder a una práctica tardía. En el AT, en cambio, era puesto el nombre inmediatamente después del nacimiento. El v. 59*b* no tiene que ser entendido como si fueran los vecinos y parientes (en lugar del padre) los que deciden el nombre del niño, sino que sólo quiere

75. Cf. Lc 2,6; Gén 25,24.
76. Cf. Jer 9,25; Rom 2,25ss; Gál 2,7; Col 3,11.
77. Cf. Jn 7,22s y el exc después de Rom 2,25.

decir que proponen para él el nombre de su padre. El motivo de tal propuesta no nos es claro, ya que no era de uso corriente dar al niño el nombre de su padre. Con todo pueden ser aducidos algunos ejemplos del AT (Tob 1,1.9), de Flavio Josefo[78] y de la literatura rabínica. La práctica más corriente entre los judíos de Palestina desde el siglo III a.C. (cf. Jub 11,14s) era dar al niño el nombre del abuelo paterno, para conservar así, por una parte, la tradición de familia y evitar, por otra, la confusión del padre y el hijo.

60s Que Isabel, ante la sorpresa de los vecinos, elija entonces el nombre de Juan, propuesto por el ángel a Zacarías (v. 13), pero desusado entre su familia, no parece que tenga que ser atribuido a una nueva revelación recibida de su parte, sino a su comunicación por parte de Zacarías, ya que no es imaginable que éste no hubiera dado a su mujer durante los nueve meses transcurridos desde la aparición del ángel noticia alguna sobre el motivo de su mudez y sobre una buena nueva que también a ella le atañía.

62 La forma en que los parientes piden su decisión a Zacarías, presupone que no sólo estaba mudo (v. 20), sino también sordo. Zacarías, siguiendo las instrucciones del ángel, desconocidas a sus parientes, confirma la decisión de su mujer en una tablilla ence-
64 rada[79], momento en que sucede un nuevo milagro: Zacarías vuelve a hacer uso del lenguaje, y sus primeras palabras son un cántico de alabanza divina. Antes de dar cuenta de éste, pone fin Lucas, para no romper la unidad de la narración, al relato mismo de la escena.

65 La impresión producida por la visible intervención divina en todo aquello es un temor sagrado[80], y la consecuencia, psicológicamente explicable, la extensión de la noticia por todos los alrededores.

66 El milagro sucedido en la circuncisión del niño da que pensar también a los que sólo se enteran de oídas (cf. 1Sam 21,13), y es interpretado como señal de su predestinación para alguna misión extraordinaria. La frase final del v. 66 no pertenece ya a lo

78. Flavio Josefo, *Ant.* XIV, 1,3; § 10; XX, 9,1; § 197s; BI V, 13,2; § 534.
79. Cf. Núm 17,17s; Ez 37,16 20; 4Esd 14,24.
80. Cf. Act 2,43; 5,5.

que dice la gente, sino que es una observación del evangelista, que confirma la opinión del pueblo y prepara el v. 80 y el cap. 3. La mano de Dios, símbolo de su protección y su providencia [81], actúa de manera visible desde un principio en la vida de aquel niño, venido al mundo ya en tan milagrosas circunstancias.

Sólo una vez que se pone fin a la escena de la circuncisión del **67** niño, en el v. 64, y que se hace pasar la atención del lector de la casa de Zacarías hacia «toda la región montañosa de Judea» (v 65) y hacia el futuro (v. 66), ofrece Lucas el himno pronunciado por el padre del Bautista, que vuelve a remitir a la situación anterior a los v. 65s, detallando en forma expresa, lo que en el v. 64 queda referido sólo de manera indeterminada con las palabras «bendiciendo a Dios»; el himno va también contestando, por inspiración divina, a la pregunta propuesta en el v. 66*a*.

Este segundo himno de la historia de la infancia en Lc hace, en el lugar en que va colocado, el efecto de ser una interpolación, y en un grado mucho más alto que el *magnificat* de los v. 46-55. En el v. 67 Zacarías vuelve a ser llamado «su padre», lo cual resulta superfluo después de 1,5-23 y sobre todo de 1,59, e inesperado por ello. «En un contexto diferente podría, en cambio, tener su sentido. Ello indica, que tanto el versículo introductorio como todo el cántico han sido tomados de otra fuente» (Gächter). La supresión del himno no produce vacío alguno sensible y el v. 80 continúa sin dificultad alguna al 66.

El himno muestra grandes semejanzas de ideas y sentimientos con el *magnificat*. Al igual que éste, también el *benedictus* se mueve totalmente dentro de la mentalidad del AT, quedando en el límite entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Del punto de vista étnicocristiano y universalista de Lucas se encuentran en él tan pocos rastros como en el *magnificat*, y judeocristianos no son tampoco ninguno de los dos himnos. El tema central del himno de Zacarías lo forman la misericordia de Dios y su fidelidad a su alianza. Al igual que el *magnificat* es también el *benedictus*, en su mayor parte, una

---

81 Cf Éx 13,3.14; 14,8; 15,6; Is 26,11; Esd 8.31, etc; también Act 11,21; 13,11.

compilación de pensamientos tomados del AT, de la que tampoco en este caso resulta una simple hábil sucesión de reminiscencias veterotestamentarias, sino una nueva unidad. También como en el *magnificat*, sus pensamientos son, aunque no en la misma medida, afirmaciones de carácter general, distinguiéndose de aquél en su referencia expresa a la persona y la futura misión redentora de su destinatario (v. 76s). Una diferencia con el *magnificat* suponen también los rasgos judíos nacionalistas de su primera mitad (v. 67-75), que son precisamente los que dificultan la interpretación histórica de esta parte, por no encontrarse en la situación real del nacimiento del Bautista ningún presupuesto histórico para ello.

No parece fácil encontrar en la persona de los enemigos y opresores aquí mencionados una referencia a Herodes el Grande. Todos estos motivos parecen recomendar como explicación más aceptable la de la hipótesis según la cual el autor de la historia de la infancia del Evangelio de Lucas habría ampliado, para darles la forma de un *genethliakon* o poema de natalicio, un himno escatológico más antiguo, por medio de la adición de los v. 76-79 o, más probablemente, sólo los dos v. 76-77 (según Dibelius y Benoit), privados de una conexión lógica estricta con su contexto, y habría puesto el himno en labios de Zacarías. El hecho de que en estos versículos, al igual que ya en la promesa de Gabriel de 1,16-18, vaya el Bautista caracterizado, no como predecesor del Mesías (Jesús), como sería de esperar en un autor cristiano, sino de *Dios*, no es objeción decisiva en contra. Lucas podía más bien ver con razón (cf. Mal 3,1) en la misión del Mesías la intervención de Dios mismo en la historia.

La primera parte del himno (v. 68-75) ensalza, al igual que el cántico de María, las grandes obras redentoras de Dios, que alcanzan su punto culminante en la misión del Mesías, la segunda (v. 76-79) se vuelve al recién nacido hijo de Zacarías, cantando en proféticas palabras la tarea para que Dios le ha destinado. Mientras que el *magnificat* procede en su ideario de lo individual a lo general, de la persona de María «a la plenitud de la actuación divina», encontramos un orden inverso en el himno de Zacarías, lo cual radica, tanto en un caso como en el otro, en la situación respectiva

de la persona que lo pronuncia. Zacarías queda lleno de espíritu santo, como antes Isabel (v. 41), en el momento de desatarse su lengua, y pronuncia su cántico en aquel estado de inspiración profética.

El himno comienza con las alabanzas dirigidas a Dios usuales **68** en muchos salmos del AT y oraciones posteriores judías. La actuación de la misericordia, esto es, de la bondad y la indulgencia divinas [82], constituye el contenido único de la primera mitad del himno; la glorificación de Dios por la oración de los hombres puede consistir solamente en la sonora proclamación agradecida de sus obras. Los pensamientos se mantienen dentro del horizonte de la elección de Israel por parte de Dios como pueblo *suyo*. En previsión de la época de la salud mesiánica, dada ya como presente, se refiere como un hecho que Dios ha visitado misericordioso a su pueblo [83] en la opresión (cf. v. 71.74), y le ha redimido. La visita de Dios consiste en la misión del Mesías. Con ello se hace referencia en primera línea, como lo prueba lo que sigue, a la liberación de la esclavitud política según las esperanzas mesiánicas judías (cf. 24,21). Sólo en el v. 77 queda mencionada también la liberación de la miseria moral.

«Un poder salvador», literalmente «un cuerno de salvación» **69** —el cuerno es aquí, como muchas veces en el AT, símbolo de la fuerza [84]—, levantado por Dios, libertador poderoso, es el Mesías, que según la promesa del AT [85] y las esperanzas judías surgiría de la estirpe del siervo de Dios, David (cf. Act 4,25). El contenido de lo que contempla aquí Zacarías como realizado o a punto de realizarse, era pronunciado con palabras semejantes en forma de súplica cotidiana por los piadosos judíos en la oración de las dieciocho bendiciones: «Haz brotar pronto el vástago de David, tu siervo, y levanta su cuerno con tu ayuda. Alabado seas, Yahveh, que haces brotar el cuerno de la salvación» [86].

---

82. Cf. com a Lc 1,50.
83. Cf. Éx 3,16; Lc 7,16; también 1,78.
84. Cf., por ejemplo, Dt 33,17; 1Sam 2,10; Sal 89(88)18; 148,14.
85. 2Sam 7,12ss; Is 11,1ss; Jer 33,14ss
86. Recensión babilónica, bendición 15.

70 Con la misión del salvador mesiánico ha dado Dios cumplimiento a las promesas hechas por boca [87] de sus santos (= venerables) profetas (cf. Act 3,21). La expresión «desde tiempos antiguos» sería literalmente «desde los primeros tiempos», lo cual es una exageración retórica, ya que las promesas hechas a la casa de David no se remontan más allá de David mismo (cf. 2Sam 7,12ss).

71 Los versículos siguientes 71-75 describen con más detalle la época de la salvación mesiánica. El v. 71 da una explicación del concepto «cuerno de salvación» o «poder salvador»; los enemigos y los que los odian son aquí dentro del punto de vista veterotestamentario judío, en que va concebido todo el pasaje, los enemigos políticos y los opresores de Israel, quienes como enemigos del pueblo de Dios lo son también de Dios mismo. El v. 74 es, con todo, una prueba de que tales palabras no pueden ser entendidas como un grito de venganza.

72-75 La redención concedida por Dios a la generación de entonces, es también, por la relación que con sus antepasados la une, una prueba de la «misericordia» divina con sus padres [88] y de la fidelidad de Dios a su alianza [89]. Al enviar al redentor mesiánico, cumple Dios la alianza, el pacto hecho una vez con los patriarcas [90]. Dios cumple así el juramento bajo el cual prometió una vez al protopatriarca de Israel, para él y su descendencia, una posesión del país, libre del poder de sus enemigos [91].

El fin de la obra redentora divina era el procurar a su pueblo libertad frente al poder de enemigos externos. Pero el aspecto político de tal libertad no era su fin único ni primero, sino sólo condición previa de la libertad religiosa, que es la que debe dar a Israel la posibilidad de «servir» a Dios sin cesar, libre de todo temor de guerra o de opresión, como su pueblo santo, en piedad

87. Cf. Act 1,16; 3,18; 4,25.

88. Cf. com. a Lc 1,50.

89. Cf. Miq 7,20; 1Mac 4,15 y Lc 1,55.

90. Cf. Lev 26,42; Éx 2,24; Sal 106(105)45; el mismo pensamiento en Act 3,25.

91. Gén 22,16-18; 26,3; Sal 105(104)8ss.

y justicia auténticas[92], esto es, en el fiel cumplimiento de su voluntad. Este servicio divino aquí referido, es algo más que simple culto, un servicio que incluye también una actitud moral, que, según el carácter de la ética bíblica, consiste en la obediencia a Dios y a su ley. A pesar de que Zacarías espera del Mesías la liberación política de su pueblo, falta en su ideal mesiánico todo rasgo guerrero o simplemente imperialista. También en el profeta Zacarías del AT[93] aparece el Mesías como príncipe «manso», pacífico, cuya misión es instaurar el reino eterno de la paz en medio de un mundo impío. Los rasgos característicos de su reino son la justicia y la piedad auténtica, lo cual es uno de los pensamientos centrales de las esperanzas de redención del AT, como lo prueban los profetas más antiguos, Isaías y Sofonías[94].

Con el v. 76 vuelve Zacarías su atención a la figura de su propio **76** hijo, anunciando en palabras proféticas la misión para la que ha nacido. El versículo enlaza con la promesa de Gabriel de los v. 16-18. Este niño será llamado (esto es, será) una vez profeta del Altísimo, que según la profecía de Malaquías (3,1; cf. también Is 40,3 y más arriba v. 17), preparará el camino al «Señor», esto es, Dios (no el Mesías), que viene misericordioso al encuentro de su pueblo.

El v. 77 declara más en detalle en qué consiste este preparar **77** los caminos. El Bautista debe instruir al pueblo sobre la verdadera naturaleza de la redención, llevarle a la convicción de que la salvación consiste en el perdón de los pecados y no en cosa otra alguna, siendo, pues, de carácter puramente religioso y no político. En este punto, el v. 77 sobrepasa claramente al 71 y 74, pero sin ir más allá tampoco de la línea de la futura predicación del Bautista (cf. 3,3).

La frase que sigue, colocada simplemente a continuación de lo **78s** anterior, apenas puede ser puesta en relación lógica con la «remisión de los pecados», sino más bien con el contenido total de los v. 76*b*-77, dando como motivo de la obra redentora divina allí

92. Cf. Sab 9,3; Ef 4,24.
93. Zac 9,9s; cf. Mt 21,4s
94. Is 29,20s; 49,9; Sof 3,12ss.

referida la «misericordia» [95], cuya más grandiosa revelación es su visita de gracia al pueblo por medio del «Oriente de lo alto». Con los testimonios más antiguos, hay que suponer como texto originario el futuro «visitará». Precisamente este cambio entre pasado y futuro, con la tensión que lleva consigo, concuerda con la situación del himno, en el que se expresa la seguridad sobre la presencia de la época mesiánica, pero sin conocer aún su verdadera revelación y despliegue.

De suyo sería posible también, en lugar de la traducción de «Oriente», la de «vástago» o «brote», nombre (hebr. *semah)* que se encuentra como designación del Mesías en la literatura rabínica a partir de Jer 23,5; Zac 3,8; 6,12. Tal término no conviene, sin embargo, con la expresión «de lo alto» (= de Dios) [96], ni con el v. 79, teniendo en contra, además, el uso linguístico de los LXX, por lo que parece preferible la traducción «el Oriente», es decir, el sol en su salida, entendiéndolo como designación figurada del Mesías, quien como «sol de justicia» (Mal 3,20), se aparecerá a los que yacían en las tinieblas del alejamiento de Dios producido por el pecado [97], para mostrarles el camino de la salvación. Zacarías se incluye a sí mismo, como lo prueba la expresión «*nuestros* pasos», en el número de los que yacían en las tinieblas.

Aunque en el v. 76 se dice del Bautista que preparará el camino de *Dios* (del «Señor») y no del Mesías, del que no se ha hecho mención hasta el momento, y a pesar de que la misión atribuida al «Oriente de lo alto» en el v. 79 no sobrepasa a la que según el v. 77 corresponde al Bautista, no es posible entender la expresión «Oriente de lo alto» como designación del Bautista (Vielhauer); el cambio de la forma de expresión directa en segunda persona en el v. 76 a la tercera persona en el v 78 excluye la equiparación de ambos.

De importancia para el enjuiciamiento, tanto del himno de Zacarías como del *magnificat*, es la observación de que en ambos va entendida la venida del Mesías exclusivamente como revelación

95 Cf com a Lc 1,50.
96 Cf Lc 19,38, 24,49.
97 Cl Is 9,1; Mt 4,14-16

de la gloria divina, sin que se haga referencia alguna a su pasión y a su muerte, hecho que no sería explicable si ambos himnos hubieran sido compuestos en círculos judeocristianos o fueran cánticos judíos rehechos por mano cristiana.

El v. 80 pone fin a la historia de la infancia del Bautista, teniendo su precedente en Jue 13,24s y 1Sam 2,26 y su correspondiente posterior en 2,40.52. El niño crece corporal[98] y espiritualmente, y elige después, impulsado por el espíritu[99], que reposaba sobre él desde el seno de su madre (1,15), el desierto, las regiones deshabitadas, como lugar de su morada. El dato de «hasta el momento de manifestarse ante Israel» no sólo sirve al enlace de la historia de la infancia con 3,1ss, sino que da también a entender, como prevista por la voluntad divina, esta vida del Bautista, a través de años, en la soledad y la penitencia La suposición más natural es la de que viviera en el «desierto» en una soledad real y no la de que, como el profeta Amós, ejerciera el oficio de pastor[100]. El desierto no está pensado en este caso, como tampoco en el relato de la tentación de Jesús (Mc 1,12s), como lugar de terror y morada de los demonios, sino como lugar de la especial cercanía divina **80**

El momento en que Juan se retira a la soledad no puede ser fijado, con los apócrifos, en la más temprana niñez del Bautista, pero tampoco como opinan exegetas modernos, inmediatamente antes de su presentación pública. En lugar del servicio sacerdotal en el templo, para el que como hijo de sacerdote podía parecer destinado, le esperaba a Juan la función incomparablemente más alta de ser el heraldo de la época mesiánica.

Una tradición tardía coloca el lugar de la morada de Juan en el desierto unos 8 km al oeste del Hebrón, donde fueron encontrados en 1945 por C. Kopp, en un estrecho y profundo valle, ruinas de una iglesia con una pila bautismal y un monasterio de la época de Justiniano (siglo VI). La fuente de la que se aprovisiona la pila bautismal lleva hoy todavía el nombre de *Ain el-Mamudijeh* (fuente del bautismo).

98. Cf Lc 2,40, Gen 21,8, Jue 13,24
99 Cf Lc 4,1 = Mc 1,12
100 Am 1,1; 7,12-15

Nacimiento de Jesús
2,1-7

[1] *Sucedió, pues, que en aquellos días salió un decreto de César*
Augusto para que se hiciera un censo de todo el orbe de la tierra.
[2] *Éste fue el primer censo, siendo Quirinio gobernador de Siria.*
[3] *Y todos iban a inscribirse, cada uno en su propia ciudad.*
[4] *También José, por consiguiente, por ser de la casa y familia de*
David, subió de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad
de David, que se llama Belén, [5] *para inscribirse con María, su esposa,*
que estaba encinta. [6] *Sucedió, pues, que, mientras estaban allí, le*
llegó a ella el tiempo del alumbramiento, [7] *y dio a luz a su hijo pri-*
mogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, por no
haber sitio para ellos en la posada.

El relato del nacimiento de Jesús y de los sucesos maravillosos, por los que el recién nacido salvador del mundo es revelado por Dios como tal (2,1-40), forman dentro de la estructura toda de la historia de la infancia del texto de Lucas el contrapeso del relato sobre el nacimiento del Bautista. En su primera sección queda narrado el episodio de más importancia: el nacimiento mismo con una concisión, sencillez y sobriedad, que queda en sensible contraste con la significación del hecho. Falta todo intento de composición poética o edificante de la narración El hecho asombroso, de que el hijo de Dios y salvador del mundo nazca en un establo y sea envuelto en pañales como todo niño recién nacido, queda descrito sin ninguna clase de reflexión en un simple informe sin adornos La parte más amplia dentro de la sección primera la ocupa la introducción, en que se narra el motivo de que Jesús naciera en Belén, cargando el acento principal sobre el hecho del anuncio del mensaje del recién nacido salvador a los pastores.

1 Lucas vuelve a enlazar aquí (como en 1,5; 3,1s) la historia religiosa con la profana universal. El dato «en aquellos días» (cf Mt 3,1) remite al momento referido también, de manera sólo

indeterminada, en 1,5. Lucas no dice aquí de manera expresa que el nacimiento de Jesús tuviera también lugar durante el reinado de Herodes el Grande, motivo por el que parece que hay que entender el dato temporal general del 1,5 en la mente de Lucas como el marco histórico externo de *toda* la historia de la infancia, a la que en sentido estricto no pertenece ya 2,41-52. Con la referencia a un edicto del soberano del mundo por aquel entonces, el emperador romano Augusto (30 a.C. a 14 d.C.), queda encuadrado en la historia romana el acontecimiento, sin importancia desde un punto de vista profano, del nacimiento de Jesús. El fin propio de la mención del emperador romano es hacer referencia al motivo externo, que dio ocasión a que Jesús naciera precisamente en la ciudad de Belén. No fue la aparición de un ángel lo que indujo a José a dirigirse a Belén, la ciudad de David, para que naciera allí el Mesías, conforme a la predicción del AT (cf. Mt 2,5s), sino que fue un acontecimiento puramente profano el motivo de su viaje a aquella ciudad. Un edicto del emperador dio la orden de un censo para «todo el orbe de la tierra», esto es, toda la población del Imperio Romano *(orbis Romanus)*, cuyo fin principal era la evaluación de los impuestos (tasación de los bienes de fortuna). Se trataba, pues, de una inscripción en las listas de los impuestos. Augusto introdujo un sistema nuevo y unitario para el cálculo de los impuestos en todas las partes del imperio romano (véase más adelante). El v. 2 es una observación añadida probablemente por **2** Lucas, según la cual fue éste el primer empadronamiento de su clase y realizado (en Palestina) durante el gobierno de Quirinio en la provincia romana de Siria. La mención del nombre de Quirinio no tiene que ser entendida como simple dato temporal, sino que quiere dar a entender que fue él quien ordenó la ejecución del edicto imperial también en la región de Palestina, vecina al territorio puesto bajo su administración. Según el decreto del emperador **3** tenía que dirigirse cada uno a «su propia ciudad», esto es, a la ciudad de la que él o su familia era oriundo.

Así «subió» también José, de la estirpe de David (cf. 1,27), **4s** desde su lugar de residencia, Nazaret, en Galilea, a la ciudad de David, Belén —Nazaret está 525 m sobre el nivel del Medite-

rráneo, y Belén, 777 —, llevando con él, a pesar de hallarse en estado, a María, a la que entretanto había tomado en su casa como esposa (cf. Mt 1,24). El texto griego de Lucas designa aquí a la «esposa» de José como τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ, es decir, «su prometida», a pesar de que vivía ya con él y era, por tanto, su esposa Ello se interpreta, por lo general, como una alusión del evangelista al hecho de que era aún virgen y su hijo no lo era de José. El texto, con todo, está corregido en este pasaje. Sólo el texto alejandrino llama a María la «prometida» de José; el texto occidental da, en cambio, la lectura objetivamente exacta de «con María, su esposa», mientras que la gran masa de los textos posteriores ofrecen una combinación de ambas lecturas. Si María hubiera sido entonces sólo la prometida de José (contra Mt 1,24), hubiera supuesto una crasa violación de las buenas costumbres el hecho de emprender juntos el viaje a Belén y convivir allí con ella. El motivo que obligó a José a tomar con él su esposa, a pesar de su estado, para un viaje que debía durar de tres a cuatro días, no fue que no quisiera dejarla sola en Nazaret, ni tampoco la profecía del AT (Miq 5,1), según la cual el vástago de David debía venir al mundo en su ciudad, Belén; María *tenía* que hacer también el viaje por razón del edicto imperial (v. más adelante).

6 Éste fue el motivo por el que le llegó a María, precisamente durante su estancia en Belén, la hora de su alumbramiento (sobre la forma de expresión cf. 1,57). No es de suponer que María fuese obligada por José al duro viaje sólo poco antes de que se cumpliera su tiempo, y que el nacimiento de Jesús tuviera lugar inmediatamente después de su llegada a Belén. A diferencia de Mateo, aquí Lucas renuncia, como también en otras ocasiones, a toda referencia expresa al cumplimiento de la profecía del AT (Miq 5,1) según la cual el Mesías debía nacer en la ciudad de David, Belén.

7 Su relato sobre el acontecimiento mismo es de la mayor sobriedad y objetividad posibles. Lucas llama a Jesús el «hijo primogénito» de María, no con vistas a otros hijos de su matrimonio con José [101], sino porque, según la ley mosaica (Éx 13,12; 34,19),

---

101 Acerca de los «hermanos» del Señor, cf Marcos, exc p 126.

estaba consagrado a Dios todo primogénito varón, era propiedad suya (cf. v. 23). El término de «primogénito» tiene, pues, el sentido de «consagrado a Dios» y no dice en sí nada sobre si al primogénito siguieron después otros hijos o no. El que María envolviera (por sí misma) al niño en pañales y lo pusiera en un pesebre (cf. 13,15), no es en el sentido de Lucas una prueba del nacimiento *milagroso* del niño, como suponen muchos exegetas, sino va dicho para evidenciar la pobreza y la humildad de las circunstancias externas en las que nació el Señor del mundo. Falta todo rasgo de poder y de grandeza que pudieran hacer visibles a ojos profanos la divinidad y la majestad incomparable de aquel niño. De la motivación añadida «por no haber sitio para ellos en la posada» (en el *kan*, existente en todas las localidades de alguna importancia, para alojamiento de los forasteros), se sigue que María dio también a luz al niño en el mismo lugar en que se encontraba el pesebre (fijo), esto es, en un establo.

Hasta Justino el Mártir [102], el *Protoevangelio* apócrifo de Santiago (17s) y Orígenes [103] puede seguirse la tradición según la cual se encontraba este establo en una cueva natural (según Justino, situada fuera de la aldea; según el *Protoevangelio* apócrifo de Santiago, en el camino de Jerusalén a Belén, en la cercanía de la tumba de Raquel) [104]. Una cueva semejante ha sido poco después venerada como lugar señalado por la tradición del nacimiento del salvador del mundo y visitada por peregrinos. Allí levantó, en el siglo IV, el emperador Constantino una basílica de cinco naves [105], conservada aún hoy, aunque no en su forma originaria, la iglesia más antigua existente de la cristiandad. Según una noticia de Jerónimo [106], de Cirilo de Jerusalén [107] y de Paulino de Nola [108], fue edificado en esta cueva por el emperador Adriano (o durante la

---

102. SAN JUSTINO EL MÁRTIR, *Dial.* 78.
103. ORÍGENES, *Contra Celsum* I, 51
104 Cf com a Mt 2,18
105. EUSEBIO, *Vita Constantini* III, 41ss
106. SAN JERÓNIMO, *Ep.* 58.
107. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* XII, 20.
108. SAN PAULINO DE NOLA, *Ep.* XXXI, 3

persecución de Decio) un santuario para el culto del dios pagano Tammuz Adonis, lo cual tiene que ser interpretado como profanación consciente de un lugar de culto cristiano en su origen. Tampoco puede ser considerada como fidedigna, con toda seguridad, la noticia de Justino, a pesar de ser natural de Palestina, ya que se hizo cristiano cuando ya vivía en Éfeso, no siendo fácil que se hubiera ocupado de tales cuestiones con anterioridad. Su noticia está, por otra parte, muy probablemente, como lo prueba el contexto en que la ofrece, sacada de Is 33,16 LXX, así como también el buey y la mula, que aparecen en representaciones posteriores figuradas y poéticas (por primera vez en Orígenes) como habitantes del establo, proceden de Is 1,3; Hab 3,2 LXXX. En el mundo helenístico es un rasgo utilizado frecuentemente que el héroe de una leyenda venga al mundo en una cueva. El influjo de este motivo legendario helenístico queda excluido en el caso de la historia de la infancia de Jesús ofrecida por Lucas, teniendo que ser dejada abierta la *posibilidad* de que el nacimiento de Jesús tuviera lugar realmente en una cueva situada en las cercanías de Belén.

El censo de Quirinio.

El dato de Lucas sobre el censo de Quirinio es declarado históricamente imposible por exegetas modernos, aduciéndose como motivos los siguientes: 1.º La historia no nos da, por otra parte, noticia alguna sobre el hecho de un censo general del imperio. 2.º Un censo romano no podía ser motivo para que José emprendiera un viaje a Belén, ni tampoco para que María le acompañase, ya que según la ley romana tenían que ser formuladas las declaraciones tributarias en el lugar en el que se tenía la propiedad, o en el de habitual residencia. 3.º Un censo romano no podía ser llevado a cabo en absoluto en Palestina en la época del rey Herodes, ya que ello hubiera supuesto una intervención en la administración de un «rey aliado» *(rex socius)*. 4.º Flavio Josefo no da noticia alguna de un censo romano durante la época de Herodes, refiriéndose en cambio al censo del año 7 d.C. como algo nuevo e inusitado. 5.º Un censo llevado a cabo bajo Quirinio no pudo tener lugar en la época de

Herodes, ya que Quirinio no fue nunca gobernador de Siria en vida de aquél. De las cinco objeciones es considerada la última como la de mayor peso.

A tales objeciones hay que hacer a partir del estado actual de la cuestión las siguientes observaciones:

1.ª Según los papiros descubiertos en Egipto tenía que someterse la población de *Egipto* cada 14 años a un censo, cuyo fin primero, aunque no único, era la evaluación de los impuestos. Es un hecho probado que fue Augusto quien introdujo este censo, probablemente en el año 10/9 a.C., ó 5/6 d.C. Las coincidencias entre las disposiciones válidas para este censo y las del de Lc 2,1 son de una semejanza sorprendente. También en Egipto tenía que dirigirse cada uno a su ciudad patria, para proceder allí a la declaración tributaria. Las mujeres casadas debían presentarse también ante el censor o su delegado. Así queda explicado por qué María hizo el viaje con José a Belén: como su esposa, *estaba obligada* a acompañarle (con lo cual queda suprimida la objeción segunda). También, de esta manera, queda claro que Lucas llame a este censo el «primero», al que siguieron luego otros a intervalos de 14 años. El censo del año 20 y el del año 48 d.C. nos son exactamente conocidos, cayendo, pues, los anteriores en los años 5/6 d.C. y 10/9 aC. También hay que distinguir entre la promulgación de la ley y la puesta en práctica de la misma, no teniendo que coincidir ambas necesariamente en el tiempo.

2.ª Los papiros encontrados en Egipto no son todavía una prueba real de que hubieran sido introducidas las mismas disposiciones también para la provincia de Siria y en general para «todo el orbe de la tierra», el Imperio Romano en su conjunto, ya que en Egipto venían a sustituir a la anterior institución ptolemaica de la autodeclaración *anual*. Con todo, la notable coincidencia en los detalles de la práctica del censo entre los documentos egipcios y el texto de Lucas hacen probable tal hipótesis. Por otra parte está atestiguado también el mismo censo para las Galias en el año 9 a.C., siendo considerado como una institución nueva. Un censo sirio en la ciudad de Apamea bajo Quirinio está atestiguado por una inscripción, pero su fecha es desconocida. Cierta confirma-

ción de estos datos documentales referidos sólo a las provincias se nos ofrece en el informe del emperador Augusto [109], donde da él mismo, testimonio de haber dado término en el año 746 de la fundación de Roma (= 7 a.C.), al censo de los *ciudadanos romanos*. Con ello queda la noticia de Lc 2,1, si no formalmente confirmada, al menos probada como fidedigna (contra la objeción primera).

3.ª Según Flavio Josefo [110], el P. Sulpicio Quirinio nombrado en Lucas llevó a cabo un censo en Judea en el año 6/7 *después* de Cristo, esto es, coincidiendo con la destitución de Arquelao como etnarca de Judea [111] y la recepción de su territorio bajo dominio romano directo. Tal censo fue realizado por Quirinio en su calidad de gobernador de Siria, a la que estaba sometida también Judea como provincia procuratorial, junto con el procurador Coponio. Flavio Josefo describe este censo como algo nuevo y desconocido hasta entonces, contra lo cual se rebelaron los celotas judíos capitaneados por Judas el Galileo [112]. Este relato del historiador judío era aducido antes como objeción capital en contra de la historicidad del dato de Lucas, por suponerse que Lucas se refería al mismo censo que Josefo y que habría fechado el mismo erróneamente en la época de gobierno de Herodes el Grande. A ello se añade que el mismo Lucas, en Act 5,37, donde hace referencia a la sublevación de los judíos ocasionada por el empadronamiento, habla sólo de «el censo», esto es, parece conocer sólo uno, el del año 6/7 d.C. El intento de probar como errónea la fechación de Josefo, no ha encontrado aceptación alguna. Con todo, sus datos son manifiestamente inexactos, al menos en cuanto en su relato el censo mencionado queda en relación con sucesos que el mismo Josefo fecha en otro pasaje en el año 4 a.C. Ello no afecta a la historicidad del censo del año 6/7 d C., que está apoyada, sobre todo, por el hecho de su coincidencia con la anexión de Judea al territorio imperial romano, pero sí se hace problemático el dato

109. *Monumentum Ancyranum* II, 2-11.

110. FLAVIO JOSEFO, *Ant* XVII, 13,5; § 355; XVIII, 1,1; § 1s; BI VII, 8, 1; § 253

111. Cf com. a Mt 2,22.

112. Cf Act 5,37; FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVII, 10,5; § 271s

de que la sublevación de Judas el Galileo tuviera lugar en aquella ocasión.

4.ª Como problema central queda aún la cuestión de si puede encontrarse un espacio para un gobierno anterior de Quirinio en Siria en la época supuesta por Lc 2,1ss. Según noticias de Tácito [113] y Estrabón [114], sometió Quirinio al belicoso pueblo de los homonadenses que habitaban las montañas del Tauro (en Cilicia), en la época transcurrida entre su consulado (12 a.C.) y el tiempo en que (a partir del año 1.º a.C.) había sido agregado como consejero en Armenia al nieto de Augusto, C. César, que contaba entonces 18 años de edad. Partiendo de la hipótesis de que una guerra tal sólo podría haber sido llevada a cabo por el gobernador de la provincia en que tenía que realizarse o desde la cual debía ser emprendida, y de que en el presente caso sólo puede entrar en cuenta la provincia de Siria, han concluido muchos investigadores que Quirinio había sido entre los años 12 y 1.º a.C. ya una primera vez gobernador de Siria.

A esto hay que hacer las siguientes observaciones: basándose en los datos de Mateo, hay que mantener como seguro que Jesús nació lo más tarde en el año 6 a.C., probablemente algo antes. Sólo en el caso de que Quirinio hubiera sido gobernador de Siria en el tiempo anterior al 6 a.C., quedaría confirmada con ello la noticia de Lucas. Pero según Flavio Josefo [115] desempeñaron este cargo en los años 9-4 a.C. Sencio Saturnino y P. Quintilio Varo, de tal modo que no parece quedar lugar en esta época para un gobierno de Quirinio. Por lo que se refiere a la sumisión de los homonadenses, podía ser llevada a cabo sólo desde el norte, pudiendo ser realizada, pues, por Quirino sólo en calidad de gobernador de la provincia propretorial de Galacia y Panfilia (así bajo Augusto), o en misión militar especial, *pero no a partir de Siria.* Una posibilidad queda, con todo, la de que Quirinio, una vez terminada felizmente su misión puramente militar, recibiera el encargo de llevar a cabo el censo en Siria, pero no en calidad de goberna-

113. TÁCITO, *Anales* III, 48

114 ESTRABÓN XII, 6,5

115 FLAVIO JOSEFO, *Ant* XII, 9,1; § 277; XVII, 5,2; § 89

dor de esta provincia. Algunos investigadores modernos (Corbishley, Hanslik) datan el comienzo de las funciones de M. Ticio como gobernador de Siria en el año 13/12 a.C. (en lugar de en el año 10). Como no sabemos si Sencio Saturnino fue su sucesor *inmediato,* quedaría así abierta la posibilidad para la hipótesis de un primer gobierno sirio de Quirinio entre los de M. Ticio y Sencio Saturnino, o sea en la época entre el 12 y el 9/8 a.C. Con ello podría combinarse también la noticia de Tertuliano [116] de que el censo referido en Lc 2,2 fue llevado a cabo por Sencio Saturnino. No obstante, noticias expresas de documentos profanos sobre un primer gobierno de Quirinio sobre Siria siguen faltando hasta hoy.

5.ª Que finalmente el censo referido por Lucas en Palestina fuera llevado a cabo bajo Herodes el Grande parece no ser ya una dificultad demasiado grave, puesto que si bien Herodes no era vasallo de Roma en sentido propio, era con todo dependiente del favor de Roma, a quien debía su realeza [117]; no podía, por ejemplo, hacer guerras por su cuenta; tuvo que pedir la aprobación de Roma para la ejecución de sus dos hijos; tuvo que exigir de sus súbditos un juramento de fidelidad al emperador y su testamento necesitó de la aprobación del mismo. Es, por tanto, posible que fuera obligado por Roma también a la realización del censo, bajo la supervisión del gobernador de la provincia limítrofe (o algún otro delegado en misión especial). También el juramento de fidelidad al emperador, que el año 7 a.C. hizo pronunciar a sus súbditos [118], podría estar en relación con este hecho. Pero sigue siendo extraño que no sea nombrado para nada el soberano reinante junto al emperador romano y el gobernador de Siria. El dato determinado por ellos de Lc 2,1s sigue siendo para la ciencia histórica un problema sin solución completa, en tanto que ésta no se conforme con ver en ello una inexactitud cronológica de un escritor lejano a los acontecimientos mismos que describe.

116. TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV, 19.
117. Cf FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XV, 6,7; § 194.
118. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVII, 2,4; § 42

Anunciación a los pastores
2,8-20

8 Había unos pastores en aquella misma región que pasaban la
noche al aire libre, velando por turno su rebaño. 9 De pronto, un ángel
del Señor se presentó ante ellos, y la gloria del Señor los envolvió
en su claridad quedando ellos llenos de enorme temor. 10 Pero el
ángel les dijo: «No tengáis miedo. Porque mirad: os anuncio una
buena nueva, una gran alegría para todo el pueblo: 11 Hoy os ha naci-
do un Salvador, el que es el Mesías, el Señor, en la ciudad de David.
12 Y esto os servirá de señal: encontraréis a un niño envuelto en paña-
les y acostado en un pesebre.»
13 Y de repente, se juntó con el ángel una multitud del ejército
celestial que alababa a Dios, diciendo:

14 «Gloria a Dios en las alturas,
y en la tierra paz a los hombres, objeto de su amor.»

15 Y cuando los ángeles los dejaron y se fueron al cielo, los pastores
se decían unos a otros: «Vamos, pues, a Belén, a ver ese acontecimiento que ha sucedido, y que el Señor nos ha dado a conocer.»
16 Fueron presurosos y encontraron a María y a José y al niño acosta-
do en el pesebre. 17 Cuando lo vieron, manifestaron lo que se les
había dicho acerca de este niño. 18 Y todos los que lo oyeron quedaron
admirados de lo que les contaban los pastores. 19 En cuanto a María,
ella guardaba todas estas palabras en su corazón y las iba repensando.
20 Y los pastores se volvieron, glorificando y alabando a Dios por todo
lo que habían visto y oído, en conformidad con lo que se les había
anunciado.

Unos sencillos pastores, que como tales pertenecían a una clase de gentes menospreciadas, son los primeros a quienes Dios revela el nacimiento de su hijo (cf. 7,22).

Era corriente en Palestina que el ganado de pasto — a diferen- **8**
cia del de establo — estuviera al aire libre día y noche desde la

fiesta de la pascua hasta el comienzo de los fríos otoñales en noviembre. Hasta en el mismo invierno era ello posible, de modo que de esta escena no puede concluirse ningún punto de apoyo para la determinación de la época del año en que nació Jesus. Al anochecer se guardaban los animales en un redil, como protección contra los ladrones y los animales de presa, y los pastores se hacían chozas con el ramaje para el descanso nocturno y para protegerse de las inclemencias del tiempo

9 A unos de estos pastores, que hacían guardia sobre sus rebaños en las cercanías de Belén, se les aparece de pronto un ángel. La «gloria del Señor», que tiene que ser entendida como un fenómeno luminoso visible y deslumbrante y que ilumina a los pastores al mismo tiempo que se les aparece el ángel, es desde el AT la forma de manifestación de Dios [119]. Miedo de parte de los pastores es la consecuencia natural de la revelación divina [120]. Hasta el momento de esta intervención divina no sale el recién nacido Mesías y salvador del mundo de la oscuridad que le rodeó a la hora de su nacimiento.

10 Antes de comunicar el ángel a los pastores el contenido del mensaje que les va a anunciar, lo caracteriza como una gran buena nueva (cf. 1,14), cuyos destinatarios no son sólo los pastores, sino «todo el pueblo», esto es, Israel. También aquí, como ya antes y en toda la historia de la infancia en Lc, va fijada la situación en el límite entre el Antiguo Testamento y el Nuevo y no se hace todavía referencia alguna al Salvador *del mundo*. La buena nueva, el «evangelio», no es aquí la noticia de algo que aún tiene que suceder, sino de algo ya sucedido [121].

11 En el v. 11, que contiene el mensaje de la navidad y con él el contenido de todo el evangelio, todas las palabras son importantes: el «hoy» [122] hace saber que en aquel momento ha dado comienzo la época de la redención, el punto culminante, la meta de toda la historia de Israel. El «os» va referido a los pastores,

---

119 Cf Mc 9,2s; Lc 24,4
120. Cf Lc 1,12 29; Mc 16,5
121. Cf el exc después de Mc 1,1
122 Cf Lc 4,21; 19,9, 23,43

que eran contados entre las gentes últimas y más menospreciadas dentro del judaísmo; pero aquí representan el pueblo entero El nombre de «Salvador» designa al recién nacido como el portador de la época de la redención.

En su forma griega (σωτήρ), la palabra tenía que recordar a los lectores étnicocristianos de Lucas también a las figuras de salvadores del mundo helenístico, ya sea de carácter divino (abogados en la necesidad), como por ejemplo Asclepio, Serapis o Zeus, o de carácter político, como los soberanos divinizados orientales, o los emperadores romanos, cuyo nacimiento o subida al trono eran designados en la terminología religioso-política del culto al emperador como buena nueva, «evangelio». Tan importante título no está introducido en nuestro pasaje por el griego Lucas (como tampoco en 22,25 el de Εὐεργέτης = bienhechor, semejante a éste), aunque es ésta la única vez que en la transmisión sinóptica es aplicado a *Jesús*. Ello se desprende con claridad suficiente del contexto y es confirmado de manera expresa por 1,69 («poder salvador»; literalmente, «cuerno de salvación»), y 2,30 (cf. también 3,6), así como por Mt 1,21. También el AT conoce ya, junto a hombres «salvadores» de la calamidad política [123], la designación de Dios como «Salvador» por excelencia [124]. La determinación de su contenido la obtiene el nombre, en cada caso, del carácter de la salvación como portador de la cual es saludado el Salvador [125].

«El Mesías», en griego Χριστός, esto es el Ungido (por Dios), es el nombre judío del portador de la época de la redención anunciada por los profetas del AT, quien según la creencia general judía, como vástago del linaje de David, renovaría también el reino de David en acrecentado esplendor y, para siempre, liberaría a Israel de sus enemigos [126]. «El Señor», en fin, junto a la designación de «el Mesías», puede sólo destacar aún el hecho de que «sobre sus hombros descansa el poder» (Is 9,5) La lectura «el Mesías del

123 Cf Jue 3,9 15, Is 19,20

124 Is 44,6, 45,15 21, Hab 3,18, Sal 79(78)9; v también Lc 1,47

125 Cf también com a Jn 4,42 y 2Tim 1,10 y el exc después de 1Tim 1,2

126 Cf en Marcos el exc después de 8,30

Señor», que daría un sentido aceptable, no está suficientemente atestiguada. «La ciudad de David» (= Belén) se menciona como el lugar del nacimiento de Jesús, de acuerdo con la profecía del AT, sin duda sólo una pequeña aldea. Belén es llamada la ciudad de David por ser su patria [127].

12 Al igual que Zacarías (1,18.20) y María (1,36), los pastores reciben también del ángel una señal, como garantía con la que puedan asegurarse de la verdad del mensaje traído por él mismo, señal que no corresponde, en modo alguno, a las creencias judías sobre el Mesías, según las cuales iría éste rodeado de poder y esplendor desde el comienzo de su aparición [128]. Nada de ello hay allí presente, sino sólo unos pobres y vulgares pañales y un establo por todo refugio son juntos la «señal» dada por el ángel.

13s Como nueva confirmación se añade al mensaje del ángel de la anunciación el canto de alabanza de un gran número de otros espíritus celestiales. Sus voces son semejantes a las de la aclamación del pueblo a la entrada de Jesús en Jerusalén (19,38) y van dirigidas al Mesías en su venida al mundo (cf. Heb 1,6), pudiendo ser con razón designadas como aclamación mesiánica. Su peculiaridad consiste en que no van dirigidas personalmente al Mesías, sino a Dios, que por el envío de éste «glorifica su nombre». Sus palabras no tienen que ser entendidas como un deseo («Gloria *sea dada* a Dios...»), sino como una afirmación, como proclamación de un suceder divino, y describen la significación redentora del momento. Este breve himno del gloria es, en cuanto a su forma poética, un dístico, en el que se corresponden entre sí tres términos del primer verso con otros tres del segundo: gloria — paz, en las alturas — en la tierra, Dios —hombres.

La siguiente lectura del segundo verso: «paz en la tierra; amor en los hombres», que convertiría al himno de dístico en terceto, tiene en contra de sí los textos más antiguos y de más peso. El sentido del texto originario es: con el nacimiento del Mesías es glorificado Dios en las alturas y ha venido la salvación en la tierra sobre

---

127 Cf. 1Sam 16,1ss; 17,58.
128. Cf com. a Mt 4,6.

los hombres que son objeto del amor divino. Pero la glorificación de Dios no consiste en primer lugar en la alabanza que Dios recibe de los ángeles, sino en que, por la misión del Mesías, él «glorifica su nombre» en el cielo (Ez 36,23), esto es, revela su poder y su misericordia [129] ante los ángeles que forman su corte celestial (cf. 1Re 22,19) y en la tierra viene, por esta acción divina, la salvación sobre «los hombres, objeto del amor divino». Con esto no quedan referidos (con la Vulgata) los hombres de buena voluntad, sino los que experimentan la complacencia divina, esto es, su libre clemencia y bondad. En ello no puede verse con todo una limitación frente al v. 10 («todo el pueblo»), sino, al contrario, se dice que todo el pueblo (esto es, Israel) queda hecho objeto de la gracia y favor de Dios por medio del envío de su Hijo. En el canto de alabanza de los ángeles no se celebra, por tanto, la grandeza o la gloria futura de Jesús, y aún menos la gloria de Israel, sino única y exclusivamente la grandeza divina, manifestada en su actuación redentora.

Los pastores se ponen en seguida, una vez terminada la revela- **15s**
ción divina, en camino hacia Belén, de lo que se sigue que el establo no les pertenece a ellos, y encuentran allí confirmado el mensaje del ángel.

En Belén dan noticia también, por su parte, de la revelación **17s**
que los ha conducido hasta al recién nacido niño Mesías.

De María se destaca expresamente que guardaba y repensaba **19**
en su corazón [130] todas las palabras — también es posible la traducción de «todas estas cosas» = sucesos (cf. 2,51) — oídas de los pastores.

Los pastores se vuelven a sus rebaños, alabando a Dios por todo **20**
lo que han podido presenciar y comprender con espíritu de fe.

---

129 Cf com. a Mt 6,10*a*.

130 Cf. Lc 2,51; Gén 37,11; Dan 7,28.

Circuncisión y presentación de Jesús en el templo
2,21-40

[21] *Cuando se cumplieron ocho días y hubo que circuncidar al niño, le pusieron por nombre Jesús, como lo había llamado el ángel antes de que fuera concebido en el seno materno.*

[22] *Cuando se cumplieron los días de la purificación de ellos, según la ley de Moisés (Lev 12), lo llevaron a Jerusalén, para presentarlo al Señor,* [23] *conforme a lo que está escrito en la ley del Señor:* Todo varón primogénito será consagrado al Señor (Éx 13,2), [24] *y para ofrecer un sacrificio, como lo dice también la ley del Señor:* Un par de tórtolas o dos pichones (Lev 12,8).

[25] *Vivía entonces en Jerusalén un hombre llamado Simeón, justo y piadoso, que esperaba el consuelo de Israel; el Espíritu Santo residía en él;* [26] *y le había sido revelado por el Espíritu Santo que no había de morir sin ver antes al Mesías del Señor* [27] *Movido, pues, por este espíritu, fue al templo; y en el momento de entrar los padres con el niño Jesús para cumplir la disposición prevista en la ley con respecto a él,* [28] *Simeón lo tomó en sus brazos y bendijo a Dios, diciendo:*

[29] «*Ahora, Señor, puedes ya dejar libre a tu siervo*
para irse en paz, según tu promesa,
[30] *porque* vieron *ya mis ojos* al que es la salvación que tú envías (Is 405),
[31] *la que tú preparaste* a la paz de todos los pueblos (Is 52,10):
[32] *luz para iluminar a las naciones* (Is 42,6; 49,6)
y gloria de tu pueblo Israel.»

[33] *Su padre y su madre estaban maravillados de las cosas que se decían de él.* [34] *Simeón los bendijo; luego dijo a María, su madre: «Mira: éste está puesto para caída y resurgimiento de muchos en Israel, y para señal que ha de ser muy discutida* [35] *—y en cuanto a ti, una espada atravesará tu propia alma—, para que queden bien patentes los pensamientos de muchos corazones.»*

[36] *También estaba allí una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser. Ésta era ya de edad muy avanzada; pues, casada desde*

jovencita, había vivido con su marido siete años, [37] *y era una viuda que llegaba ya a los ochenta y cuatro. No se apartaba del templo, sirviendo a Dios noche y día con ayunos y oraciones.* [38] *Presentándose en aquel mismo momento, glorificaba a Dios, y hablaba acerca del niño a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén.*

[39] *Y después de cumplirlo todo según lo que mandaba la ley del Señor, se volvieron a Galilea, a su propia ciudad de Nazaret.*

[40] *El niño, pues, crecía y se robustecía, llenándose de sabiduría; y la gracia de Dios reposaba sobre él.*

Esta perícopa está compuesta de dos escenas separadas temporalmente, la de la circuncisión de Jesús, rito con el que iba unida la imposición del nombre, y la de la presentación en el templo de Jerusalén. El acento de la exposición no va en la descripción del hecho de que también Jesús, el Mesías, como miembro del pueblo judío fue puesto «bajo la ley» (Gál 4,4), sino en el relato sobre las dos venerables figuras proféticas de Simeón y Ana, que le reconocen y le saludan como Mesías. Esta circunstancia, y sobre todo las palabras pronunciadas por Simeón, hacen que la escena vaya en correlación con la del relato sobre el nacimiento del Bautista, cuya misión y alcance de su figura son celebradas también en palabras proféticas por su padre Zacarías (1,57-80).

El v. 21 se corresponde, en cuanto a su contenido, con 1,59ss. **21** *Lo mismo que en el caso del Bautista, no se subraya aquí el hecho de* la circuncisión misma, que debía ser practicada a todo niño judío, sino la imposición del nombre, que con ella iba unida. Al igual que en el caso de Juan, también para Jesús había sido determinado su nombre [131], ya antes de su concepción, por el ángel, esto es, por Dios. A partir de aquí Lucas se refiere a Jesús por este su nombre. El v. 22 empieza con un dato temporal, de valor determi- **22-24** nado para los versados en la ley, y sólo para ellos. Según la ley mosaica (Lev 12,2-8), la mujer que había dado a luz estaba 7 días «impura» después del nacimiento de un niño, 14 días después del

131 Véase com a Mt 1,21

de una niña [132]. Otros 33 días (ó 66 en el caso de una niña) no podía abandonar la casa ni tocar ninguna cosa sagrada. Se hacía, por tanto, una distinción entre la impureza levítica (que duraba 7 ó 14 días) y la incapacidad para todo acto de culto de mayor duración, y que suponía también una especie de impureza, aunque en grado menor. A los 40 días (o a los 80) tenía que presentarse la nueva madre en el templo de Jerusalén, donde era declarada «pura» por el sacerdote jefe del turno semanal de servicio, junto a la puerta de Nicanor [133], en el ala este del atrio de las mujeres. Con tal ocasión, tenía que entregar al sacerdote, si tenía medios suficientes para ello [134], un cordero de un año como holocausto, y un pichón o una tórtola como sacrificio expiatorio.

Mientras, según la ley judía, era «impura» sólo la madre, que tenía, por ello, que presentarse en el templo, en Lucas «la purificación de ellos» se refiere a María y a Jesús (difícilmente a María y José). Por tanto, la presentación de Jesús en el templo se entiende también como una especie de «purificación» (= consagración). Asimismo en los v. 22*b*-24 aparecen unidos ambos motivos, pero va en primer término el de la «presentación» de Jesús, ofrecido como el verdadero motivo de su viaje a Jerusalén. Sin embargo, hay que hacer una distinción entre el deber de purificación de la madre, que tenía que ser cumplido después de *cada* alumbramiento, y el rito que debía ser llevado a cabo con el hijo, y precisamente con el primogénito. Ambas ceremonias, enmarcadas aquí en un solo cuadro, tienen que ser consideradas como independientes entre sí.

Según la disposición de la ley citada en el v. 23 [135], todo primogénito masculino «de hombre o de animal» era propiedad divina. El primogénito animal tenía que ser ofrecido como sacrificio, el primogénito humano debía ser *rescatado* [136], a la edad de un mes, una vez que, en sustitución de él, habían sido designados los levitas para el servicio en el santuario [137]. El precio del rescate,

132. Cf Marcos, exc. p 201 133. Cf. com. a Act 3,2.
134 Cf. com. a Lc 2,24 135. Cf. también Éx 22,28s; 13,2 12
136 Cf. Éx 13,13ss, donde se explica el sentido del precepto; 34,20.
137 Cf Núm 3,12; 8,16 18

que podía ser pagado a cualquier sacerdote en todo el país, era de 5 siclos «del santuario» [138]. Que con motivo de este acto de rescate tuviera que ser llevado el niño al templo y «presentado» allí al Señor, esto es, declarado propiedad suya, no está atestiguado como prescripción (ni como costumbre piadosa) ni en el AT, ni en la literatura judía tardía [139]; en cambio no dice Lucas nada del rescate. La escena que aquí describe el evangelista tiene, por lo que se refiere a Jesús, cierto precedente en 1Sam 1,11.22-28, donde el niño Samuel es consagrado al servicio de Yahveh por un voto de su madre y llevado al santuario, para dedicarse allí al culto durante toda su vida.

El v. 24 vuelve al v. 22*a* y se refiere a María. La ofrenda forma una parte integrante de la ceremonia de purificación de la nueva madre. Según Lev 12,8 debían ser ofrecidos dos tórtolas o dos pichones por aquellos que por su pobreza no podían pagar el precio de un cordero.

Simeón [140], sobre cuya personalidad no tenemos ninguna otra **25**
noticia, está caracterizado como uno de los «mansos del país» (Sal 35[34]20), que realizaban el ideal de piedad judío estrictamente legalista y que — en oposición al mesianismo político revolucionario de los celotas [141] — esperaban, llenos de confianza en Dios, el «consuelo de Israel» [142], el comienzo de la época mesiánica [143]. Parece excluido (a pesar del v. 34) que fuera sacerdote, ya que es conducido al templo sólo por el impulso del Espíritu. Sobre él reposa el Espíritu Santo, esto es, el espíritu de profecía [144], y, por ello, su palabra tiene la autoridad de la revelación divina.

---

138. Núm 3,47; 18,16; cf. también com a Mc 11,15.

139. Cf el tratado *Bekorot* = «primogénitos», de la *Mišná; Mekhiltá* a Éx 13,2.

140. Sobre el sentido del nombre («Dios ha escuchado»), cf. Gén 29,33; en los demás casos en que aparece en el NT este frecuente nombre judío se encuentra normalmente la forma griega de Simón; cf com a Mt 16,17.

141. Cf. com. a Mc 3,18.

142. Cf. Is 40,1s; 49,13; ApBar sirio 44,7; frecuentemente también en la literatura rabínica.

143. Cf. también com. a Mc 15,43.

144 Cf Núm 24,2; 2Par 15,1.

26s El mismo Espíritu Santo, que le ha revelado ya que no verá la muerte[145] antes de haber visto al Mesías, le mueve entonces (cf. 4,1) a dirigirse al templo en el momento preciso en que es llevado allí el niño Jesús.

28 Por sus dotes proféticas reconoce en seguida al Mesías en el niño, y lo toma en sus brazos, lleno de entusiasmo y de gozo. La promesa que le había sido hecha, se ve entonces cumplida. El breve salmo — compuesto de tres dísticos — entonado en aquel momento por Simeón (el *Nunc dimittis),* el tercero de los cánticos de la historia de la infancia en Lc, es un canto de alabanza a Dios por haber hecho realidad su promesa. El licenciamiento o despedida del servicio del Señor no puede significar otra cosa, puesto que las pabras aluden al v. 26, que la muerte[146], que, desde ahora, Simeón espera «en paz», esto es, con corazón tranquilo y satisfecho. Simeón pronuncia, pues, la oración de la tarde de su vida, y sus palabras presuponen que, al igual que la profetisa Ana, es de
30 edad muy avanzada. El motivo de su gozo tan incondicional radica en su vivencia del momento: con sus ojos corporales (cf. 10,23s) ha podido ver «la salvación» que Dios nos envía (cf. 3,6), el Mesías que ha de salvar a su pueblo.

31 «A la faz (= ante los ojos) de todos los pueblos» (cf. Is 52,15) quiere decir, como lo prueba lo que sigue, no sólo que también los gentiles, los paganos, serán testigos de la salvación mesiánica enviada a Israel, sino que los paganos participarán también de ella[147]. La mirada profética del vidente traspasa, pues, los límites de Israel — ésta es la primera vez en la historia de la infancia del Evangelio de Lucas[148], en que queda superado el horizonte judío, aunque sólo en conexión con el texto de Isaías, abarcando, junto con el presente inmediato de la llegada del Mesías, también el futuro que le seguirá.

32 El v. 32 tiene que ser entendido como una determinación de la «salvación» del v. 30: la salvación mesiánica es una luz enviada

145 Cf Sal 89(88)49; Jn 8,51; Heb 11,5
146 Cf. Gén 15,15; Núm 20,29; Tob 3,6
147 Cf. Is 2,1ss, 42,6, 49,6
148 Cf, en cambio, Lc 1,46-55 68-79 y 2,10.

por Dios a los pueblos gentiles, que no sólo les revela la grandeza divina, sino ilumina también sus mentes, para que la acepten con fe (cf. Is 2,3). Esta salvación viene de Israel (cf. Jn 4,22), manifestando así a éste como pueblo elegido de Dios, y por eso sirve al mismo tiempo a su glorificación. «A una futura glorificación del pueblo judío en cuanto pueblo, y aún menos a su exaltación sobre todos los demás pueblos, no contiene la frase alusión alguna» (Rengstorf).

Las palabras proféticas de Simeón sobre el alcance de la persona **33** del niño que tiene en sus brazos, producen el asombro de sus padres, que son entonces testigos de un nuevo prodigio [149]. La naturalidad con que Lucas se refiere aquí, lo mismo que en v. 27.41.43.48, a los «padres» de Jesús, dando, pues, a José el nombre de padre de Jesús, prueba que no vio en ello contradicción alguna con 1,26-38 y que el término «padre» designa aquí sólo la potestad paterna y no la ascendencia.

Después de pronunciar una bendición sobre ambos, dirige Simeón **34s** a la madre todavía unas palabras proféticas sobre el destino de su hijo, que son lo mismo que las precedentes, resonancia de un texto de Isaías (8,14). El hecho de que después de haber bendecido a los padres en conjunto, se dirige a continuación sólo a la madre, no quiere indicar que conozca también, por iluminación profética, el misterio del nacimiento virginal de Jesús, sino que está motivado por ser la madre quien, con intensidad especial, participa de los destinos del hijo.

A pesar de haber aparecido la salvación en la persona de su hijo, resultará también de ésta el efecto contrario; Jesús está predestinado por designios divinos a ser motivo de separación para los hombres, que o se escandalizarán de su persona, la rechazarán, incrédulos, haciéndose con ello culpables [150], o le aceptarán con fe, alcanzando así un resurgimiento espiritual y la salvación. Ante él, una actitud neutral no es posible; Jesús es la señal puesta por Dios (cf. Is 8,18) que levantará la contradicción de muchos, para que

149 Cf Lc 1,65, 2,18

150 Cf. Is 8,14, 28,16, Lc 20,17s, Rom 9,33; 1Pe 2,6ss.

de esta manera quede de manifiesto la oposición de su espíritu a la voluntad divina (cf. Act 7,51). Simeón no dice aún que Jesús será rechazado por la *mayor parte* de su pueblo. La primera revelación del NT sobre el verdadero papel del Mesías tiene todavía un tono general y enigmático (Lagrange).

El v. 35*a*, dirigido de manera personal a la madre, tiene que ser entendido con el valor de un paréntesis. También ella será alcanzada por el destino de su hijo, por ser la madre del Mesías. Esta predicción no puede ser referida a eventuales dudas posteriores sobre la mesianidad de Jesús, que angustiaran a María como han opinado Orígenes y otros muchos exegetas, tampoco a persecuciones, que la esperaran como madre del Mesías perseguido y rechazado, sino únicamente al dolor interno que sufrirá como testigo de la recusación de que será objeto su hijo. Las palabras de Simeón tienen aún un tono indeterminado y enigmático y no pueden tampoco ser interpretadas, a partir de la historia misma (cf. Jn 19,25), en forma más precisa que en la que están concebidas. Con la profecía de Simeón, queda introducida la figura de la *Mater dolorosa*, aunque con contornos aún imprecisos, en esta historia de la infancia, dominada en su conjunto por una nota de júbilo.

Las palabras de Simeón en los v. 34s dan expresión, aunque en forma un poco obscura, a uno de los pensamientos capitales del evangelio y de todo el NT en general, el de que el escándalo pertenece como nota esencial a la persona de Jesús y a su evangelio. La manera de presentarse, de hablar y de actuar de Jesús va a ser distinta de lo que la ideología judía corriente espera del Mesías. Precisamente por poseer la mayoría de los judíos un concepto prefijado terrenal y político del Mesías y un inmutable ideal de religiosidad, tiene que llegar a ser para ellos motivo de escándalo el verdadero Mesías y su mensaje. Este carácter escandaloso de la forma de manifestarse Jesús responde precisamente a la voluntad divina; toda ella debe defraudar y provocar a una violenta repulsa al hombre natural que no piensa los pensamientos de Dios (Mc 8,33) y no se deja mover a la conversión por la verdad divina. Sólo al hombre dispuesto a la fe hará Dios superar este escándalo y conseguir así la salvación.

En correspondencia con la figura profética de Simeón va como 36s
figura femenina la de la profetisa Ana [151], también ya muy entrada en años. El hecho de que en su caso, a diferencia de en el de Simeón, se den también los nombres de sus antepasados — pero no el de su marido — es una prueba de que no es Lucas quien habla aquí como creador de leyenda, sino la tradición. Los rasgos citados para caracterizarla la distinguen como una persona extraordinariamente piadosa. La larga duración de su viudedad, que va expresamente destacada, hacía de ella, también para una mentalidad judía, una figura venerable. Las viudas que no volvían a contraer matrimonio después de la muerte de su marido gozaban de gran consideración [152]. Entre los romanos también el calificativo de *univira* (mujer de *un solo* hombre) era una designación honorífica, aunque en este caso el sentido era algo distinto, esto es, el de haber permanecido fiel hasta la muerte a su primer esposo, «cosa que, al menos, no era lo corriente, dado lo temprano del matrimonio y la ligereza de los divorcios y de los nuevos matrimonios» (Friedländer). Los 84 años de que habla el texto tienen que ser referidos, según la interpretación más probable, no al tiempo de su viudedad, sino a la edad que cuenta entonces [153]. Que no se apartaba del templo no significa que viviera allí, sino que, en forma de expresión un poco hiperbólica, indica que iba todos los días al templo [154].

Ana «no se apartaba del templo», y por ello no hay que atri- 38
buir su presencia allí en aquel momento a una especial inspiración del Espíritu Santo, como en el caso de Simeón. Su don profético se pone con todo de manifiesto en el hecho de reconocer al Mesías como tal, alabando a Dios por su aparición y hablando sobre ello a «todos», esto es, a los que se encontraban en el templo, que al igual que ella esperaban «la liberación de Jerusalén» (cf. Is 52,9). Jerusalén representa aquí, como capital, el pueblo todo de Israel (cf. v. 25). Su carácter de profetisa da a sus palabras, como antes

151 Hanna; cf. 1Sam 1,2ss; Tob 1,9.

152. Cf. Jdt 8,4ss; 16,22ss

153. Acerca de la unión de la oración y el ayuno en el judaísmo, cf. com. a Mt 6,16-18.

154. Cf. Lc 24,53; Sal 61(60)5.

a las de Simeón, alcance y autoridad. Las palabras textuales por ella pronunciadas no son transmitidas en su caso, a diferencia de la profecía de Simeón.

39 Lucas hace seguir inmediatamente a la presentación de Jesús en el templo, a los 40 días de su nacimiento, el retorno de la sagrada familia a Nazaret, poniendo así fin a la historia de la infancia de Jesús en sentido estricto. Nazaret queda aquí, al igual que ya en 2,4, presupuesto como lugar de residencia de María (cf. 1,27) y de José. Si sólo tuviéramos a este respecto el relato de Lucas, habría que entenderlo en el sentido de que este retorno a Nazaret tuvo lugar a continuación inmediata de la escena que acaba de ser narrada. En cambio es distinta la imagen sacada del relato de Mateo [155]. Para conseguir una fácil conciliación entre las dos exposiciones, se ha defendido la opinión de que el retorno de la sagrada familia a Nazaret a que aquí se refiere Lucas, no había sido pensado como de carácter permanente, sino que José se habría decidido, como podría deducirse de Mt 2,11 («la casa»), a poner fin a su residencia en Nazaret y establecerse en la ciudad natal del niño Mesías encomendado a su custodia. Pero el texto de Lc 2,39s quiere ser entendido evidentemente como transición y preparación a los v. 41ss y decir que la sagrada familia volvió a establecerse de una manera permanente en Nazaret; el pasaje va en correspondencia, pues, con Mt 2,23.

40 El v. 40 se corresponde con 1,80 (cf. también 2,52). La mención expresa del crecimiento espiritual y físico del niño Jesús prepara ya la escena que sigue. Jesús tenía una verdadera naturaleza humana y por ello hay que suponer en él también un desarrollo humano completo, no sólo un crecimiento y fortalecimiento de carácter corporal. Como hombre auténtico tiene que haber hecho progresos también en su mentalidad y en su conocimiento experimental desde una niñez auténtica a grados de una madurez cada vez más alta. El entender su desarrollo espiritual como de carácter solamente aparente, como una revelación gradual de su sabiduría y omnisciencia *divinas*, en la que «están encerrados todos los teso-

155 Véase más adelante el exc. después de Lc 2,52.

ros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,3), sería doctrina herética (docetismo o apolinarismo) y contradiría el claro tono del texto de Lucas, que constata una relación tan evidente entre el desarrollo corporal y espiritual de Jesús, que hace imposible suponer a uno como real y al otro como simple apariencia.

El niño Jesús en el templo
2,41-52

41 *Iban sus padres todos los años a Jerusalén por la fiesta de pascua.* 42 *Y cuando cumplió los doce años, subieron todos a la fiesta, según la costumbre;* 43 *y, terminados aquellos días, al regresar ellos, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin que sus padres se dieran cuenta de ello.* 44 *Creyendo ellos que estaría en la caravana, hicieron una jornada de camino. Luego se pusieron a buscarlo entre los parientes y conocidos;* 45 *pero, como no lo encontraron, se volvieron a Jerusalén en busca de él.* 46 *Y sucedió que, a los tres días, lo encontraron en el templo, sentado en medio de los doctores, escuchándolos y proponiéndoles preguntas.* 47 *Todos los que lo oían, se quedaban maravillados de su inteligencia y de sus respuestas.*

48 *Al verlo así, se quedaron profundamente emocionados; entonces su madre le dijo: «Pero, hijo: ¿por qué has procedido así con nosotros? Mira que tu padre y yo, llenos de angustia, te estábamos buscando.»* 49 *Pero él les contestó: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debo estar ocupado en los asuntos de mi Padre?»* 50 *Ellos, sin embargo, no comprendieron lo que les había dicho.*

51 *Bajó, pues, con ellos y regresó a Nazaret; allí continuó viviendo, plenamente sometido a ellos. Pero su madre guardaba todas estas cosas en su corazón.* 52 *Y Jesús iba progresando en sabiduría, estatura* y gracia ante Dios y ante los hombres (1Sam 2,26).

Como único episodio de la vida de Jesús en el espacio comprendido entre su niñez y el comienzo de su actividad pública, narra Lucas la presente escena, que, según la mente del evangelista, se ofrece evidentemente como prueba de lo dicho en el v. 40, según

el cual el niño Jesús crecía y adelantaba en sabiduría (cf. v. 47). La escena no tiene que ser entendida como simple paralelo de más alto grado a 1,80; 3,2, pasajes según los cuales Juan se convierte en asceta ya en su juventud, pero recibe el llamamiento divino sólo más tarde, en su madurez.

41 El v. 41 describe la ocasión externa del episodio narrado a continuación. Según la ley mosaica estaba obligado todo israelita varón, a excepción de los menores de edad, ancianos, enfermos y esclavos, a dirigirse al templo tres veces al año, en las fiestas de la pascua, pentecostés y de los tabernáculos, para tomar parte allí en la celebración de las mismas [156]. La práctica literal de tal precepto no era, sin duda, posible a todos los judíos en cada una de las tres fiestas, dadas las distancias que a muchos los alejaban de Jerusalén. El presente pasaje es una prueba de que en la práctica se contentaban con la participación en una de las tres fiestas. Filón da testimonio de que, en tales ocasiones, peregrinaban también al templo, como centro religioso del judaísmo, muchos judíos de la diáspora [157]. Los fantásticos datos numéricos de Flavio Josefo [158] y del Talmud no son dignos de crédito, pero prueban que el número de los peregrinos era muy elevado, sobre todo a la fiesta de la pascua, pudiendo ser calculado en unos 125 000, mientras que la ciudad misma tenía sólo unos 55 000 habitantes (J. Jeremías) [159]. Las mujeres no estaban obligadas a estas peregrinaciones, pero podían tomar parte en ellas.

42 Según precepto rabínico [160], un niño, al cumplir los 14 años, estaba obligado al cumplimiento de todos los mandamientos, por tanto también al de la peregrinación a las fiestas, pero era práctica judía ir acostumbrando al niño, poco a poco, a la observancia de la ley ya antes de la época en que estrictamente estaba obligado a ella. Del texto no puede deducirse que fuera en aquel año cuando,

156. Éx 23,14-17; 34,23s; Dt 16,16s
157. Filón, *De monarch.* II, 1
158. Flavio Josefo, BI VI, 9,3; § 423ss: 2 700 000
159. Según otros cálculos sólo la mitad
160. *Mišná,* Nidda V, 6.

por primera vez, Jesús tomara parte en una de las peregrinaciones y que hubiera ido, por primera vez en su vida, al templo (aparte de 2,22), y que su permanencia allí fuese ocasionada por la gran impresión producida en él por la suntuosidad del mismo y de su culto.

No había que quedarse en Jerusalén toda la semana que duraba **43** la fiesta, sólo marcharse antes del segundo día estaba prohibido. Según la opinión más extendida entre los exegetas parece que hay que entender el texto de Lucas en el sentido de que los padres de Jesús permanecieron allí hasta el fin de la fiesta [161]; no fue, pues, el motivo de la separación que ellos marcharan antes de terminar. Para Jesús su estancia allí no terminó con el fin de la celebración de la fiesta; Jesus se sabía atado al templo por otra ley que la de Moisés y la piadosa costumbre.

Los peregrinos acostumbraban a hacer el camino en grupos **44** considerables —el camino normal de los galileos era a través de Samaría [162]—, siendo por ello posible que los padres no vieran al niño durante cierto número de horas y que estuvieran confiados en que iba con otros de los participantes en el viaje. Así sucedió que fuera sólo a la tarde del primer día de viaje, cuando María y José comprueban tras varias horas de infructuosa búsqueda, que su hijo no se encuentra entre su caravana.

Entonces vuelven a la ciudad, donde le encuentran «a los tres **45-47** días», esto es, al tercer día contando a partir de la fecha de su salida de la ciudad [163], o sea, al día siguiente de su retorno; le encuentran «en el templo», en uno de los pórticos pertenecientes al atrio exterior del templo, utilizados por los rabinos para dar sus lecciones, quizás en la sinagoga del templo. Está sentado «en medio de los doctores», los escucha y les hace preguntas. Todo ello es una muestra de que participa con interés en sus lecciones. Los discípulos de los rabinos se sentaban «a los pies» de su maestro, en el suelo (cf. Act 22,3). Las preguntas de parte del discípulo formaban parte del método pedagógico de los rabinos. El niño

161. Cf. com a Lc 2,33
162 Cf com a Lc 9,53
163. Cf. com a Mc 8,31.

Jesús no aparece aquí como discípulo de los rabinos en sentido propio, ya que también otras personas podían hacer preguntas a los doctores de la ley, y aún menos está en la mente del evangelista presentarlo como el gran maestro de Israel, que a los 12 años de edad ya discute y alecciona con sabiduría superior, «como quien tiene autoridad» (cf. Mc 1,22), a los doctores de la ley en Jerusalén Lo que se dice es sólo que por la clase de sus preguntas y respuestas, que sobrepasaban las posibilidades de comprensión de un niño de 12 años, dejaba llenos de asombro a los maestros y a los oyentes.

48 El sobresalto de los padres tiene que ser probablemente entendido como sobresalto de alegría por el hecho de haber encontrado a su hijo y no está motivado por la situación en que le encuentran. El que sea la madre la primera que habla, está bien motivado psicológicamente. Sus palabras, que sólo pueden ser entendidas como reproche, son la expresión espontánea del dolor que les ha causado su hijo con haberse perdido. La ingenua y espontánea veracidad de la exposición del evangelista no debe ser deshecha ni eliminada por la interpretación del texto.

49 La respuesta de Jesús, las primeras palabras suyas que nos transmiten los evangelios, es de una especial importancia para su conciencia sobre su propia persona, por ser pronunciada cuando sólo tiene 12 años y en una época en la que todavía no ha entrado públicamente en sus funciones de Mesías. La forma interrogativa de sus palabras les presta un tono de la mayor naturalidad. Jesús contrapone en ellas al deber de la obediencia a los padres un precepto más alto; él tiene que estar en lo que es de su Padre [164]. Con esto queda referido muy probablemente sólo el templo, como casa de Dios —según era ya opinión de muchos exegetas antiguos— y no el dominio espiritual en el que Jesús tiene que moverse, esto es, la ley y la Sagrada Escritura, que contienen la voluntad de Dios.

Pero el alcance de estas palabras de Jesús no radica en esta expresión de sentido no del todo claro; el peso de esta primera frase de Jesús a nosotros transmitida consiste en el hecho de llamar

---

164 Cf, en Marcos, el exc *El testimonio de Jesús sobre sí mismo*

en ella a Dios *su* Padre. En el AT, Israel como pueblo es el hijo amado de Dios [165]. También el rey [166] en un sentido especial, y más especialmente el Mesías (cf. Sal 2,7), es llamado hijo de Dios. En época tardía, en que el individualismo religioso, probablemente bajo el influjo helenístico, había llegado ya a su pleno desarrollo, se encuentran también algunos pasajes en los que el hombre piadoso da a Dios el nombre de Padre [167]. La forma, en cambio, en que Jesús, a los 12 años, llama aquí a Dios su Padre, oponiéndole a su padre legal José, del que acaba de hacer mención María, no puede ser encuadrada en ninguna de las formas de expresión del AT mencionadas. Habla en contra de la versión mesiánica que la actuación de Jesús en aquel momento no es de carácter mesiánico —por ello no puede verse tampoco en sus palabras un testimonio de la conciencia mesiánica que va despertándose progresivamente en el niño—; en contra de un sentido de uso religioso general, *en que, al dar a Dios el nombre de Padre, queda expresada una* relación interior especialmente estrecha con él, está la circunstancia de que Jesús llama a Dios *su* Padre. A esto se añade todavía que, en estas palabras con las que Jesús replica al reproche de su madre, no se encuentra el menor rastro de una mentalidad y un espíritu de obediencia infantiles, como eran de esperar de un dócil niño de 12 años. Estas palabras están, pues, en la misma línea de los demás pasajes en que Jesús dice siempre «mi Padre», nunca, en cambio, «nuestro Padre» [168], de donde hay que concluir que este «mi Padre» no da expresión a una «vivencia de Dios» de especial intensidad, sino a una conciencia de filiación divina de carácter exclusivo y único (cf. Jn 5,18).

El «debo» con que Jesús motiva su permanencia en el templo y lo justifica frente al reproche de su madre es, pues, algo más que una simple exigencia del corazón de carácter humano-religioso,

---

165 Cf Éx 4,22s; Núm 11,12; Dt 32,6 18, Is 63,16; 64,7; Jer 31(38)9 20; Os 11,1; Mal 1,6; 2,10

166 2Sam 7,14; Sal 89(88)27s

167 Cf Sal 73(72)15, Eclo 23,1; 51,10; Sab 2,16, cf también los exc después de Mt 6,15 y Jn 3,21

168 Cf , en Marcos, el exc : *El testimonio de Jesús sobre sí mismo.*

a la manera, por ejemplo, de Sal 27(26)4. Jesús niño se declara aquí más bien atado por una obediencia a Dios, frente a la que tiene que ceder el deber de la obediencia a los padres ordenada en el cuarto precepto del decálogo. Por primera vez y por parte del mismo Jesús se manifiesta abiertamente, en aquel momento, que su filiación divina y su misión tienen que romper los naturales lazos humanos con su familia (cf. Mc 3,31-35). Jesús *tenía* que ocasionar a sus padres la aflicción que les produjo su permanencia en el templo.

50 Como anota el evangelista, para ellos el profundo sentido de la respuesta de su hijo fue un enigma. Pero en esta falta de comprensión no puede hallarse un argumento en contra de la historicidad del nacimiento virginal, ya que la filiación divina de Jesús no está fundada en su nacimiento de la virgen, y el carácter único de su conciencia de hijo tiene que mantenerse como un misterio impenetrable para todos los hombres, aun para su madre.

51 El v. 51*a* no quiere decir que Jesús, a partir de entonces, a diferencia de su comportamiento en la presente escena, era obediente a sus padres en todo, sino que tiene que ser entendido como caracterización general de la vida oculta de Jesús en Nazaret, hasta el comienzo de su actuación mesiánica pública. Jesús vuelve después de este episodio a la obscuridad, en la que era su voluntad pasar ante el mundo como el hijo del carpintero y llevar la vida corriente de un obrero (cf. Mc 6,1-6). La hora en que la voluntad del Padre arrancará el hijo a su madre, no ha llegado todavía y Jesús sigue siendo de momento el hijo sumiso de José y de María. También con esto no hace sino cumplir la voluntad de su Padre. En esta sumisión a sus padres va también incluida la educación que de ellos recibe antes de llegar a la edad adulta. El evangelista hace la observación (cf. v. 19) de que María guardaba en su corazón «todas estas cosas», cuyo profundo sentido no podía ni siquiera ella comprender aún, y las hacía objeto de su meditación. Es muy posible que Lucas pretenda con esta repetida anotación indicar su fuente, al menos para una parte de la historia de la infancia.

A partir de este momento, José desaparece del evangelio. Nada sabemos de si conoció los comienzos de la actividad pública de

Jesús[169]. En el evangelio de la infancia apócrifo de Santiago (9,2) se encuentra, por primera vez, la afirmación, pasada luego a la literatura «edificante» y al arte, de que había sido, cuando sus esponsales, un viudo de edad ya avanzada, a quien los sacerdotes dieron por esposa la virgen consagrada al templo, María, cuando contaba 12 años de edad. Los evangelios no transmiten palabra alguna pronunciada por José.

El v. 52, con el que Lucas pone fin a la historia de la infancia, **52** no hace sino repetir en esencia el v. 40, adaptándose, en cuanto a su forma, a 1Sam 2,26 (cf. también Prov 3,4). La «gracia ante Dios y ante los hombres» se refiere a la creciente complacencia con que Dios contempla a su hijo encarnado, complacencia que despierta éste también en los hombres con los que entra en contacto. Mientras que el Bautista vivió hasta el momento del comienzo de su actuación como profeta, oculto ante los hombres en el «desierto», crece en cambio Jesús a la vista de sus paisanos hasta la edad adulta.

Características y valor histórico de la historia de la infancia en Lucas y su relación con la de Mateo.

1 La historia de la infancia en Lc constituye, tanto por su contenido como por su forma de exposición, un todo redondeado y completo, que se distingue claramente de los demás capítulos del tercer Evangelio por su tono edificante y por el fuerte matiz semitizante de su griego. Por una parte, los siete episodios particulares de que se compone van relacionados entre sí por la persona de sus dos figuras centrales, cuya concepción y nacimiento milagrosos narran, y por las personas de la madre de ambos, que en 1,39-56 son puestas en contacto directo una con otra. Por otra parte, llama la atención el hecho de que, de suyo, los diferentes episodios son unidades completas, que, en parte, están simplemente yuxtapuestas, sin conexión real. Así, por ejemplo, 1,56 no muestra en su estructuración ninguna relación con 1,57 y, a consecuen-

169 Cf. com a Mc 3,31s y 6,3

cia de ello, queda incierto si María puso fin a su estancia con Isabel antes del nacimiento de Juan o después. El episodio que sigue, 1,57-80, no se refiere por su parte para nada a Jesús y su madre ni a 1,39-56, sino que sólo forma la continuación y el término de 1,5-25. Tampoco en 2,1-40 se vuelve a hacer referencia alguna al Bautista y su madre. El cap. 2 está escrito sin tener en cuenta 1,26-38 y podría entenderse también sin la existencia del hecho de la concepción virginal de Jesús.

Lo que sobre todo llama la atención es que, aparte de 1,39-56, escena que relaciona entre sí las dos historias de la infancia, la del Bautista y la de Jesús, la historia del Bautista se narra sin referencia alguna a la de Jesús. En ésta se encuentran, en cambio, algunos rasgos que la unen con la primera, en 1,36 y sobre todo en 1,39-56, donde es María y no Isabel la figura central, y también el dato temporal de 1,26, que puede, sin embargo, haber sido *introducido por la mano del último redactor, Lucas. Por otra parte* hay que conceder que existe en las dos historias de la infancia, reunidas en estos capítulos, un evidente paralelismo entre las figuras del Bautista y de Jesús — en las circunstancias milagrosas de la promesa de Gabriel, de la concepción prodigiosa de ambos, y en los sucesos extraordinarios que acompañan su nacimiento y la imposición de su nombre (o su presentación en el templo) —, paralelismo que no deja lugar a dudas de haber sido buscado y llevado a cabo deliberadamente por el autor que ha creado el conjunto. Esta ley del paralelismo que domina toda la exposición queda especialmente de manifiesto en la comparación de los dos pasajes de 1,5-25 y 1,26-38, en que no se extiende sólo al contenido, sino también a la forma.

Estas observaciones permiten una serie de conclusiones sobre la génesis de la historia de la infancia en Lucas y los propósitos tenidos presentes por su autor en la composición literaria de la misma. En primer lugar parece que hay que suponer que la historia de la infancia se remonta a dos tradiciones distintas e independientes, de las cuales corresponde la prioridad a la de la infancia del Bautista, por estar estructurada sin referencia de ninguna clase a la historia de la infancia de Jesús, que ha sido, en cambio, trazada en forma

conscientemente paralela a la del Bautista por el autor que ha reunido ambas en una sola unidad; en este trabajo de composición no sólo debe haber servido de norma al escritor, este, para él importante, punto de vista del paralelismo en la estructuración del material transmitido, sino también en su selección.

El autor sólo puede haber sido un judeocristiano de Palestina, procedente quizá de familia sacerdotal, y la lengua original de su obra, sólo el arameo o, más probablemente, el hebreo. La primera hipótesis se deduce, con plena claridad, del hecho de ir plasmados en estos dos capítulos de Lucas el color local judío de Palestina y el punto de vista religioso de los personajes que en ellos actúan y hablan con un verismo que sería inasequible para un escritor procedente del helenismo. Estos pasajes denotan un conocimiento tan exacto de la vida del pueblo judío de Palestina, de sus usos y costumbres y de su mentalidad, que sólo pueden haber sido compuestos por un hombre de allí, y debe tenerse en cuenta, además, que todo ello no va expresamente descrito y explanado, sino supuesto como conocido. Éstos son los dos capítulos en que más difícilmente se deja reconocer que el tercer Evangelio está escrito para lectores étnicocristianos Junto con la idea de que Dios, fiel a su alianza, hace comenzar entonces la época de la redención mesiánica es, sobre todo, característico para ambos el rasgo de su gran aprecio por las instituciones religiosas del judaísmo, el templo y la ley[170], esto es, cosas que, para los lectores étnicocristianos de Lucas, habían perdido ya su significación.

A consecuencia de ello tiene que remontarse su recopilación y su estructuración literaria a una persona que, como judío piadoso, hubiera vivido una vez en estrecho contacto con el templo y la ley. El helenista Lucas, procedente de la gentilidad y que difícilmente habría entendido el arameo y el hebreo, tiene que haber encontrado el original semítico ya en una traducción griega muy ceñida al texto originario, obra seguramente de un judeocristiano del helenismo. Lucas, por su parte, debe haberse limitado, como lo prueban tanto la lengua como también el colorido judío de estos dos

170 Cf. Lc 1,5ss; 2,21ss 41ss.

capítulos, en tan fuerte contraste con el resto del tercer Evangelio, a reelaborar el original con cuidadosa mano. Los hebraísmos expresos que aparecen sobre todo en los dos himnos, el *magnificat* y el *benedictus,* pueden proceder de su mano, si no es que se prefiere atribuirlos ya al traductor judeocristiano del original semítico.

Extraño resulta, por otra parte, el hecho de que el relato de la concepción y el nacimiento del Bautista ocupe la misma extensión que en el caso de los de Jesús, mientras que, por lo demás, la tradición cristiana estaba interesada en el Bautista sólo en su aspecto de ser el precursor del Mesías. Aquí, en cambio, aparece como el que prepara los caminos de *Dios,* siendo su grandeza reconocida en 1,15 en el mismo grado ilimitado que la de Jesús (1,32) sin que las palabras de Isabel en 1,43 denoten tendencia alguna en contra. Las partes referidas al Bautista parecen no ir en absoluto desde un principio compuestas con vistas a la historia de la infancia de Jesús, siendo por ello una prueba de que no ha sido *Lucas el primero* en darles forma a base de la tradición oral, procedente, por ejemplo, de los círculos de los discípulos del Bautista.

Un rasgo igualmente sorprendente y casi inexplicable para nosotros de la historia de la infancia en Lc es el *punto de vista precristiano* mantenido en toda ella de manera consecuente. Ideas y rasgos específicamente cristianos están del todo ausentes de sus páginas. Nunca se encuentra una alusión o referencia a particularidades concretas de la vida posterior de Jesús o del Bautista. Las ideas universalistas (2,31s) no traspasan el horizonte de los profetas del AT, la atmósfera es, en todo momento, veterotestamentaria (cf. especialmente 1,32s.71.74). La anunciación del ángel a Zacarías y a María, el *magnificat* y el *benedictus* y la profecía de Simeón de 2,34s parece que tendrían que sonar de otra manera, si hubieran sido compuestas por obra de un cristiano.

Por este motivo no pueden proceder estos capítulos, como el resto del material de los sinópticos, de la predicación cristiana primitiva, hecho que se desprende también, por otra parte, de la falta de una historia de la infancia en Marcos y de todo lo que sobre el contenido del *kerygma* apostólico conocemos por el resto del NT. En él se hace referencia al nacimiento de Jesús según la carne y a

su descendencia del linaje de David [171], pero no contenía en modo alguno una historia de la infancia en cuanto tal, dando más bien comienzo, de hecho, con la presentación y la predicación del Bautista (cf. Act 10,37). No se puede tampoco, para explicar históricamente el punto de vista precristiano de la historia de la infancia en Lc, retrotraer su fijación literaria a una época anterior al comienzo de la actividad pública de Jesús y de su predecesor, ya que es altamente improbable que se hubiera escrito algo sobre el Bautista antes que éste hubiera atraído la atención hacia su persona por medio de su actuación pública. Más probable es pensar en la época que siguió al hecho de su muerte violenta.

La forma de exposición de la historia de la infancia en Lc no sólo es semítica en la lengua y judía en su colorido, sino además veterotestamentaria, como lo prueban sus contactos con los relatos de la concepción de Isaac (Gén 17,19) y especialmente Samuel (1Sam 1-2) y Sansón (Jue 13) y aun más claramente los dos himnos del *magnificat* (1,46-55) y el *benedictus* (1,68-79), compuestos, casi en su totalidad, de elementos tomados del AT. El carácter ampliamente unitario del espíritu que la anima es, sin duda, ante todo la obra del autor judeocristiano de toda esta historia de la infancia. Él ha sido quien ha seleccionado y dispuesto su material desde un punto de vista edificante, excluyendo de su obra todo lo que hubiera perturbado su «pureza de estilo». Esta unitariedad no es, sin embargo, pura hechura literaria, sino que está también fundada en la realidad misma, en el hecho de que, en todos los episodios particulares en ella narrados, es *Dios* el que actúa, y en el de que todos los personajes que en sus páginas se mueven y hablan, pertenecen al número de los judíos piadosos que esperan, con paz y con fe, el «consuelo de Israel», la venida de la época mesiánica.

2. En el enjuiciamiento del valor histórico de la historia de la infancia en Lc, las opiniones de los exegetas actuales difieren ampliamente entre sí. El motivo de que sea declarada como desprovista de valor histórico por la crítica moderna radica principalmente en

171 Cf Rom 1,3; Gál 4,4; Heb 7,14; Ap 5,5

su contenido, sobre todo en la acumulación de los sucesos milagrosos, así como en el tono edificante o piadoso de la narración. Los relatos en ella contenidos son considerados como leyendas. Como tales son entonces «fuentes de primera categoría para el conocimiento de los sentimientos de judeocristianos piadosos de la antigüedad, también, sin duda, de la libertad y de la viveza de su fantasía (Harnack). Lucas no habría sido su creador, sino quien les habría dado forma literaria. Su parentesco, en diversos de sus motivos aislados, con narraciones del AT [172] es evidente en los pasajes referidos al Bautista. Con esto no se dice [173] que tengamos que ver en aquellos relatos del AT las fuentes de las que fueron tomados los motivos, para ser utilizados en una nueva historia en la que sólo los personajes fueran nuevos. La historia de la infancia de Jesús no puede por otra parte ser entendida como un simple paralelo a la «leyenda del Bautista» y añadida, como nueva creación, a ella según sus mismos modelos, cosa que queda excluida también por la concordancia precisamente en los rasgos esenciales, aparte de todas sus diferencias, con la historia de la infancia de Mateo [174].

El carácter edificante o piadoso, que da a la historia de la infancia en Lucas su sello peculiar, no es aún una prueba infalible de que se trate sólo de un documento de una piadosa mentalidad creyente que no conozca compromiso alguno con la historia. Y, a pesar de ser evidente, en la estructuración de estos relatos y en la composición del conjunto, la mano de un escritor consciente de sus fines, no se sigue ya de ello que su obra carezca totalmente de fundamento histórico y sea sólo una leyenda de creación personal. Como última fuente real pueden ser considerados, dentro del carácter de la mayor parte de estos relatos, sólo las personas mismas que en ellos figuran [175].

---

172 Esterilidad de la madre y edad avanzada de los padres en el caso de Zacarías e Isabel, como en Abraham y Sara, Gén 18; nacimiento e infancia de Sansón y Samuel, Jue 13; 1 Sam 1-3.

173. Como tampoco a propósito de Lc 8,22-25; 9,11*b*-17 ó 7,11-17.

174 Cf. más adelante, nº 4.

175 Cf. com a Lc 2,51

La crítica histórica, que tiene que mantenerse dentro de los límites que le imponen los hechos mismos, no puede ni probar ni refutar la historicidad de los episodios narrados aquí (como asimismo los evangelios en general). Su cometido es únicamente explicar el sentido exacto de los textos y mostrar su posibilidad histórica a quienes no nieguen, por principio, la posibilidad del milagro. Sobre todo debe remitir al testimonio del evangelista mismo, quien, según su prólogo, quiere ofrecer como historia real también esta parte de su obra. Pero esta circunstancia no es tampoco decisiva en absoluto.

El juicio sobre el valor histórico de los relatos de la infancia, y especialmente de los milagros en ellos narrados, entre los cuales es el más importante el del nacimiento virginal de Jesús, dependerá siempre del juicio sobre la personalidad de Jesús y sobre la historia evangélica en general. Sólo quien reconoce como exacta la idea central conductora de estos dos capítulos, la exposición de los comienzos de la época decisiva en la historia de la redención, dejará de encontrar sorprendente la acumulación de milagros que con ello van unidos. Frente a los fantásticos relatos de prodigios de los apócrifos, del Evangelio de la infancia de Santiago, del Evangelio de Tomás y del Evangelio de la infancia árabe, puede calificarse realmente de sobria la impresión producida por la historia de la infancia en Lc.

3. El carácter distintivo de ella deja verse aún más claramente al compararla con la de Mateo. El hecho de que estos evangelistas, y sólo ellos, hagan preceder a la exposición de la actividad pública de Jesús también un relato sobre su nacimiento y su infancia, ha sido interpretado repetidamente, sin motivo, como prueba de que un evangelista dependa del otro o de que hayan utilizado ambos la fuente común de un evangelio de la infancia precanónico. Tal hipótesis es inadmisible ante la diversidad extrema de ambos relatos, tanto en su contenido como en su carácter de conjunto, y no es fácil, en modo alguno, conciliarlos entre sí. Ambos ofrecen sólo una breve selección de episodios de la historia del nacimiento y la infancia de Jesús y su precursor, pero de tal modo que ninguno de ellos

se encuentra al mismo tiempo en la obra de Mateo y la de Lucas, ni siquiera el nacimiento de Jesús, que no está expuesto en Mateo, sino sólo mencionado como hecho en una frase secundaria (2,1*a)* y dado por supuesto.

Su diferencia es muy grande en su tendencia y en el espíritu que las anima. La narración de Mateo es un sombrío cuadro, a la que tampoco presta más que una leve luz la escena de los magos, por ir unida con ella también, de manera inseparable, una serie de dolorosos acontecimientos. Jesús es en Mateo el Mesías rechazado y perseguido desde el principio, que ha venido a un mundo lleno de incomprensión y hostilidad —un rasgo que en Lucas 2,34s sólo queda simplemente referido—, y cuya presencia trae el dolor para muchos. Aparte de esto está determinada la exposición de Mateo, sobre todo en esta parte de su obra, por la comprobación de la profecía. En Lucas, en cambio, quedamos transportados a una atmósfera totalmente distinta; su relato se compone casi exclusivamente de escenas amables y placenteras. El primer plano de la narración va dominado por figuras venerables, piadosas y justas, por doquier aparecen sentimientos de alegría y júbilo, que apenas quedan perturbados por el castigo impuesto a Zacarías (1,20-22) la pérdida del niño Jesús (2,43-46) y la dolorosa profecía de 2,34s. El nacimiento del Mesías en la pobreza y la humillación no está presentado como algo trágico.

Si Lucas hubiera conocido la exposición de Mateo, no podría encontrarse ningún motivo plausible para el hecho de que no hubiera tomado de ella al menos la visita de los magos, las primicias del mundo pagano, al recién nacido Mesías. Lucas hubiera podido acoger esta escena, tan apropiada para un Evangelio destinado como el suyo a lectores étnicocristianos, también sin el sombrío marco de que va rodeada en Mateo. Al contrario, no sería explicable que Mateo hubiera pasado por alto todos los episodios de Lucas, en los que se muestra que la mesianidad de Jesús queda revelada ya en su nacimiento y a su continuación inmediata por una serie de coyunturas y sucesos milagrosos.

Una comparación detallada de las dos historias de la infancia muestra, pues, con toda claridad, que ambas son independientes

una frente a la otra. También las dificultades que supone el ponerlas de acuerdo entre sí son una prueba de lo mismo. La prueba decisiva de que Lucas no sólo no ha conocido la exposición de Mateo, sino tampoco los episodios en cuanto tales por él narrados, es el pasaje de Lc 2,39, donde Lucas hace seguir de manera inmediata a la presentación de Jesús en el templo el retorno de la sagrada familia a Nazaret, siendo distinta, en cambio, la distribución de los hechos sacada de Mateo. Suponiendo que la llegada de los magos tuviera lugar después de la presentación de Jesús en el templo a los 40 días de su nacimiento, hay que contar después los años o al menos los meses de estancia de la sagrada familia en Egipto, y sólo a su continuación puede venir, según Mateo, la frase de Lc 2,39: «se volvieron a Galilea, a su propia ciudad de Nazaret». A pesar de todo va demasiado lejos la opinión que ve en este punto una contradicción inconciliable entre las dos exposiciones. Lc 2,39s sólo es una prueba de que Lucas dependía aquí de sus fuentes, que no le daban noticia alguna sobre los acontecimientos que siguieron a la presentación de Jesús en el templo, de los que da cuenta el Evangelio según Mateo. Y, en este caso, su noticia sobre el retorno de la sagrada familia a Nazaret no podía tener otra forma que la que realmente tiene.

Sólo en el caso de que el tercer evangelista hubiera conocido realmente la exposición de Mateo o los episodios en ella contenidos y los hubiera pasado por alto intencionadamente, tendría que ser enjuiciado de otra manera el pasaje de Lc 2,39. Pero tal hipótesis es de suyo improbable, carece de toda confirmación y estaría también en contradicción con el programa de Lucas expreso en 1,3. Ambos relatos, cada uno en su forma, pueden mantenerse uno junto al otro como exposiciones independientes entre sí y cuyo contenido lo forman en cada caso sólo una sección de una serie de sucesos históricos. Para Lucas, el «historiador entre los evangelistas», fue seguramente cierto interés biográfico lo que le impulsó a completar su exposición de la actividad pública de Jesús haciéndola preceder de la historia de su infancia. Para el judeocristiano Mateo, en cambio, era decisivo un motivo diferente, el de su interés en la comprobación de la profecía.

4. Si hay que aceptar como seguro que las historias de la infancia en Mateo y en Lucas son independientes entre sí y se remontan a dos tradiciones distintas, es tanto mayor el peso que gana su testimonio sobre el material común a ambas. A primera vista es extremadamente poco, pero de capital importancia.

Se trata de los siguientes datos: 1.° La concepción y el nacimiento de Jesús de una virgen llamada María [176]. 2.° Según ambos evangelistas estaba la virgen desposada con un hombre llamado José [177]. 3.° Ambos dan testimonio de que José procedía del linaje de David [178]. 4.° Según ambos, la concepción es obra del Espíritu Santo. Los dos afirman claramente que José no era el padre real de Jesús. 5.° La concepción de Jesús tuvo lugar en una época en que María estaba ya prometida con José, pero no había sido aún llevada a casa de su marido [179]. 6.° El nacimiento de Jesús tuvo lugar, en cambio, después que María había sido tomada ya por José en su casa [180]. 7.° El nacimiento de Jesús tiene lugar, según Mt 2,1, que lo afirma de manera expresa, y según Lc 1,5 al menos de manera probable, en «los días del rey Herodes». 8.° Ambos evangelistas afirman que el nombre de Jesús fue determinado con antelación por un ángel [181]. 9.° Jesús procedía del linaje de David [182]. 10.° Nació en Belén, en el territorio de Judá (Mt 2,5s), ciudad de David (Lc 2,11). 11.° Ambos evangelistas dan cuenta del traslado posterior o retorno de la sagrada familia a Nazaret [183].

En todos estos rasgos, que les son comunes, ambos relatos se confirman y aclaran mutuamente. Lucas, no interesado en el mismo grado que Mateo en la comprobación de la profecía, nos transmite una prueba de que el dogma del nacimiento virginal no fue una creación de Mateo a base de Is 7,14 y de que el nacimiento del

---

176 Mt 1,18-20; cf. también com a 2,11.13 20s; Lc 1,26-38.
177. Mt 1,18-20; Lc 1,27.
178. Mt 1,16 20; Lc 1,27; 2,4
179. Mt 1,18; Lc 1,27.
180. Mt 1,24s; Lc 2,5.
181. Mt 1,21: a José; Lc 1,31. a María
182. Mt 1,1; Lc 1,32.
183. Mt 2,23; Lc 2,39.

Mesías en Belén no ha sido una deducción de Miq 5,1. Mateo completa el relato de Lucas en relación a los acontecimientos ocurridos entre la presentación de Jesús en el templo y el regreso de la sagrada familia a Nazaret; Lucas, a su vez, completa la exposición de Mateo en otros puntos.

Los dos acontecimientos más importantes, el envío del ángel Gabriel a María (Lc 1,26-38) y el nacimiento de Jesús (Lc 2,1-20), son sólo supuestos o brevemente aludidos por Mateo. Mateo no da noticia alguna sobre el lugar de residencia de María o de José antes del nacimiento de Jesús. Tampoco afirma que Belén fuera el lugar de residencia de José hasta el momento de la huida a Egipto[184], sino que se limita sólo a afirmar que Jesús nació en la ciudad de Belén.

Por Lc 2,1-6 sabemos el motivo por el que Belén fue el lugar de su nacimiento. El hecho de que, según Mt 2,22s, sea por un aviso divino por lo que José se dirige a Galilea a su vuelta de Egipto, produce sin duda la impresión de que el evangelista no tenía noticia alguna de una residencia anterior de María y José en Nazaret. Pero al añadir que José — por propia iniciativa — eligió precisamente Nazaret como lugar de residencia, ello se hace fácilmente comprensible cotejando Lc 1,26; 2,4, pasajes según los cuales María y José habían habitado allí con anterioridad, siendo, pues, su marcha a Nazaret un retorno a su ciudad de residencia (Lc 2,39).

184. Mt 2,22s no tiene que entenderse necesariamente en tal sentido.

Sección segunda: PREPARACIÓN PARA LA ACTIVIDAD PÚBLICA DE JESÚS 3,1-4,13

Presentación de Juan el Bautista 3,1-6 (= Mt 3,1-6; *Mc 1,1-6)

[1] *En el año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, su hermano Filipo tetrarca de Iturea y de la Traconítide, y Lisanias tetrarca de Abilene,* [2] *bajo el sumo sacerdocio de Anás y Caifás, llegó a Juan, hijo de Zacarías, que estaba en el desierto, el mandato de Dios.* [3] *Y él fue por toda la región del Jordán, predicando un bautismo de conversión para remisión de los pecados,* [4] *como está escrito en el libro de los oráculos del profeta Isaías:*

Pregón del que clama en el desierto:
Preparad el camino del Señor,
rectificad sus sendas.
[5] Todo barranco sea rellenado,
y todo montículo y colina sean rebajados;
que el camino tortuoso se enderece,
y el que tiene asperezas se allane
[6] Porque toda carne ha de ver al que es la salvación que Dios envía
(Is 40,3-5).

1s Antes de tomar Lucas el hilo de la narración de Marcos, a quien de aquí en adelante elige como base de su obra, determina por medio de seis datos de carácter temporal — siguiendo así un uso de la historiografía griega profana — el acontecimiento de la presentación del Bautista, que en Marcos no lleva determinación tem-

poral alguna. Lucas inserta así este hecho, que va formando la introducción a la venida del Mesías mismo, en el curso de la historia universal. Con ello consigue destacar de manera clara la significación del momento. La historia universal ha llegado a uno de sus puntos críticos; ha venido el momento predicho por los profetas y esperado con ansia ardiente por el judaísmo a causa de su sujeción al Imperio Romano; ha llegado la hora en que el reino de Dios va a dar comienzo: el Mesías está a las puertas. Ello no sólo prestaba al Bautista, en su misma persona, la profunda conmoción y apasionamiento con que predicaba su mensaje, sino que explica también la impresión que sus palabras producen en el pueblo.

El objeto de este séxtuple sincronismo no es determinar de la manera más exacta posible el momento del comienzo de la época de la redención —ya que para ello hubiera bastado sólo con el dato del año 15 del imperio de Tiberio—, sino la breve descripción de la situación política en Palestina. El dato más importante, y también el único exacto entre los seis, lo ofrece Lucas en primer lugar, el año 15 del emperador romano Tiberio, el soberano del mundo de entonces, bajo cuyo dominio estaba también Palestina [1].

En segundo lugar menciona Lucas al gobernador romano. Después de la destitución del etnarca Arquelao [2], en el año 6 d.C., los romanos pusieron, hasta el año 41 d.C., bajo su administración inmediata el territorio que abarcaba Judea y Samaría, convirtiéndolo en la provincia procuratorial [3] de Judea, dependiente del gobernador de la provincia imperial de Siria. La residencia habitual del procurador era Cesarea, junto al mar. Sólo con ocasión de las grandes fiestas de los judíos iba a Jerusalén [4], por el peligro de sublevaciones nacionalistas. Poncio Pilato era el quinto titular de este cargo, y lo desempeñó del año 26 al 36. Pilato fue quizás el peor de todos los procuradores romanos de Judea. Herodes Agrippa I afirma de él

1. Sobre el cálculo del dato véase el exc que sigue al v 6
2. Cf com. a Mt 2,22
3. Provincia procuratorial era la que estaba bajo el mando de un gobernador del orden ecuestre, no senatorial *(procurator)*
4. Cf. com a Mc 15,1.

que era «de carácter inflexible, y duro sin miramientos», reprochándole «corruptibilidad, actos de violencia, rapiñas, brutalidades, agravios, ejecuciones incesantes sin fallo de juicio, crueldades insoportables y sin término» [5].

A continuación del dato temporal de Pilato siguen los tres soberanos de las restantes partes de Palestina. Su título oficial era el de tetrarca, ejerciendo su poderío por el favor de Roma.

Sólo los dos primeros de ellos son hijos de Herodes el Grande. El nombrado en primer lugar, Herodes Antipas, que gobernó desde el año 4 a.C. hasta su destitución en el año 39 d.C., era el soberano de Galilea (y de Perea, región a la que no hace referencia Lucas) [6], y con ello el soberano de Jesús. Herodes residió en un principio en Séforis, dos horas al norte de Nazaret [7]; después en Tiberíades, junto al lago de Genesaret, reedificada por él en los años 22-26. Su hermanastro Filipo, el restaurador de Cesarea de Filipo (Mc 8,27) y Betsaida Julíade (Mc 6,45), el esposo de Salomé, su sobrina [8], era el más simpático y, como gobernante, el más capaz de los hijos de Herodes el Grande, bondadoso y justo, una verdadera excepción entre los hijos y nietos de Herodes el Grande. Su territorio, habitado predominantemente por gentiles, y en el que se encontraba Jesús siempre que se dirigía a la ribera norte del lago de Genesaret, Iturea, junto al Líbano, y la Traconítide, al sur de Damasco, se extendía por el este y el nordeste de Galilea [9]. Filipo gobernó del año 4 a.C. al 34 d.C.

El nombre del último de estos régulos seculares, que no pertenecía a la familia de Herodes, Lisanias de Abilene, esto es el territorio de la ciudad de Abila, 25 km al noroeste de Damasco, está atestiguado además por dos inscripciones dadas a conocer modernamente, así como por Flavio Josefo, según el cual Herodes Agri-

---

5. Carta de Herodes Agripa I al emperador Caligula, en FILÓN, *Legat ad Gai.* 38.

6. Cf com. a Mc 6,14.

7. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 2,1; § 27.

8. Cf. com. a Mc 6,17.

9. Según FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVII, 8,1; § 189; 11,4; § 319, comprendía los territorios de Gaulanitide, Traconítide, Batanea y Paniade.

pa I, al comienzo del gobierno del emperador Calígula (37 d.C.), recibió junto con la tetrarquía de Filipo, también la de Lisanias († alrededor del año 37 d.C.) [10]. Este Lisanias no debe confundirse con el «rey de los itureos», Lisanias, ejecutado ya el año 36 a.C. por Marco Antonio. Aquí seguramente sólo va nombrado por pertenecer su territorio a Palestina en la época en que Lucas escribió su Evangelio.

Junto a estos soberanos seculares son nombrados todavía dos religiosos, con el título común a ambos de «sumo sacerdote», de lo que podría concluirse que Lucas se refiriera a dos sumos sacerdotes que hubieran revestido al mismo tiempo tal dignidad. De hecho entonces sólo Caifás — según Flavio Josefo se llamaba José Caiafas [11] — era sumo sacerdote (aproximadamente del 18 al 36 d.C.). Anás, suegro de Caifás, que había sido sumo sacerdote del 6 al 15 d. de JC, conservó también después de su destitución su título y su gran influencia, como lo prueba ya sólo el hecho de que fueron sumos sacerdotes cinco de sus hijos y su yerno. Por ello es nombrado también en otras ocasiones junto con Caifás [12].

En el estilo solemne de la lengua de los profetas del AT [13] escribe Lucas que fue dirigida la palabra de Dios al hijo de Zacarías, que moraba en el desierto (cf. 1,80), con lo cual recibió su llamamiento como profeta del Altísimo (cf. 1,76). Lucas es el único evangelista que hace referencia expresa a la vocación del Bautista, a pesar de estar ya (según 1,15), desde el seno de su madre, lleno de espíritu santo y de haber sido impulsado por el espíritu al desierto. Aquí, en el momento de su vocación, no se hace ya referencia alguna a una dotación de espíritu.

Sin duda, Lucas, a diferencia de Marcos, distingue sólo en apa- **3-6**
riencia el escenario de la vocación del Bautista (el desierto) y el de su actividad posterior (la región del Jordán). Ambos tienen que ser, más bien, identificados entre sí. En otro caso estaría fuera de

10 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 6,10; § 237; XX, 7,1; § 138

11. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 4,3; § 95

12. Jn 18,13-24; Act 4,6.

13. Cf. Jer 1,1s; Ag 1,1; Zac 1,1; 2Sam 7,4, 1Re 17,2 8; Os 1,1; Miq 1,1 etcétera.

lugar la cita del AT (v. 5s). Al igual que en Marcos, se hace referencia a la parte del valle del Jordán situada al norte del mar Muerto.

Juan sigue siendo, al recorrer con su predicación «toda la región del Jordán» [14], el predicador del desierto (cf. 7,24), que evita las aldeas y las ciudades, el «mundo». Según Mt 3,5, al contrario, es «toda la región del Jordán» la que acude al Bautista. A continuación, Lucas, en su relato, sigue el de Marcos, pero amplía su cita de Isaías, donde le son importantes seguramente las palabras de que «toda carne», esto es, todo el género humano, incluidos también los paganos, contemplará la salud que viene de Dios (cf. 2,30-32) A cambio de ello falta la descripción sobre el aspecto exterior y el género de vida del Bautista (Mc 1,6), del que se ha hablado ya en Lc 1,15ss, así como la noticia de la gran afluencia de gente que a él acudía (Mc 1,5*b*).

El año 15 del emperador Tiberio y la cronología de la vida de Jesús.

El dato del año 15 del gobierno del emperador Tiberio es la única fecha determinada y exacta transmitida por los evangelios, y es, por ello, de la mayor importancia para la fijación del año del comienzo de la actividad pública de Jesús y de su muerte.

Augusto murió el 19 de agosto del año 14 d C., por lo cual cae el año 15 de Tiberio, su sucesor, entre el 19 de agosto del 28 y el 18 agosto del 29 d C. Éste es el cálculo empleado por los historiadores y cronógrafos antiguos, y tiene, también en nuestro caso, un alto grado de probabilidad.

Sin embargo, hay que tener en cuenta también el cálculo usual en Oriente, que hace coincidir el fin del primer año de gobierno del nuevo soberano con el fin del año civil, en el cual ha dado comienzo su mando. Según este sistema cronológico sirio, adoptado también por los judíos de Palestina a partir de la época de los Seléucidas, comenzó el segundo año de Tiberio el 1 ° de octubre del 14 (el día primero de año en Siria), abarcando el año primero

14. Cf. Gén 13,10s, 2Par 4,17

sólo el corto espacio de tiempo del 19 de agosto hasta el 30 de septiembre del año 14. El año 15 del gobierno de Tiberio, referido por Lucas, se extendía, pues, según el cálculo sirio, del 1.º de octubre del 27 al 30 de septiembre del 28 Con este cálculo concuerda exactamente el dato de Jn 2,20, según el cual habían transcurrido, cuando la primera pascua de la actividad pública de Jesús, 46 años desde el comienzo de la edificación del templo herodiano[15].

Una tercera manera de cálculo, basada en la llamada «era del príncipe heredero», que cuenta los años del gobierno de Tiberio ya a partir de la fecha de su nombramiento como corregente (*collega imperii*[16]) de Augusto (probablemente en otoño del año 12 d.C.), carece de todo fundamento, tanto en la literatura antigua (historiadores y cronógrafos), como también en las monedas de Tiberio. Su origen se debe sólo al deseo de compaginar mejor el dato de Lucas (3,23), de que «tenía Jesús, al comenzar, unos treinta años», con el del año de su nacimiento[17], ya que la presentación pública de Jesús tiene lugar sólo poco tiempo después (unos meses quizá) de la de su predecesor y el dato cronológico de Lc 3,1 va dado ya claramente con vistas a la presentación de Jesús mismo, para la que Lucas no da luego ya fecha alguna.

Sobre la duración de la actividad pública de Jesús y la cuestión, que de ésta depende, del *año de su muerte*, se dividen las opiniones. Los escritores cristianos de la antiguedad no conocían a este respecto tradición alguna que vaya más lejos de lo que podemos deducir de los evangelios y tampoco los datos de los sinópticos permiten una solución del problema.

La llamada «teoría de un solo año» es insostenible si se apoya en Lc 4,19 («un año de gracia del Señor»). De Mc 2,23 (los discípulos cogen unas espigas: en abril o mayo) y 6,39 (donde se habla de hierba: primavera), junto con Mc 11 (pascua de la pasión), se sigue una actividad de Jesús con una duración mínima de un año. Mt 23,37ss = Lc 13,34s (cf. también Lc 19,41) presupone, por su parte, una repetida actuación de Jesús en Jerusalén (lo cual no

15 Cf com a Jn 2,20

16 Cf TÁCITO, *Anales* I, 3, SUETONIO, *Tib* 17,1-21,2

17 Véase más adelante

significa tampoco una actividad pública de más de un año de duración). De Lc 13,1-5 parece que hay que concluir una pascua anterior a la pascua de la pasión y por ello una duración al menos de dos años para la actividad pública de Jesús [18]. Del Evangelio de Juan, que da cuenta de tres fiestas de la pascua claramente distintas entre sí durante la actividad pública de Jesús [19], se deduce con seguridad que duró al menos dos años y algunos meses.

La hipótesis, en cambio, de que hubiera durado un año más, puede apoyarse sólo en Jn 5,1, donde sorprende que el evangelista habla de «una fiesta de los judíos», sin determinarla más exactamente. Jesús fue en esta fiesta a Jerusalén, por lo cual sólo puede quedar referida una de las tres fechas en las que era precepto (o costumbre) dirigirse en peregrinación al templo, esto es, la pascua, pentecostés o la fiesta de los tabernáculos. De esta última no puede tratarse, ya que el estanque de Betesda (o Betsata) citado en Jn 5,2. alimentado de la lluvia, no hubiera tenido agua en aquella estación, que hubiera sido el otoño. Por otra parte, es también muy improbable que el evangelista se refiera a la fiesta de la pascua, y queda entonces, como posible, sólo la fiesta de pentecostés; pero entonces no nos obliga la fecha así fijada, a alargar la actividad de Jesús todavía un año.

También en el caso de que se quisiera preferir la variante peor atestiguada de «*la* fiesta de los judíos», seguiría siendo improbable que estuviera referida la fiesta de la pascua. Cambiando de orden, como hacen muchos exegetas modernos, los capítulos 5 y 6 [20] y leyendo, al mismo tiempo, «la fiesta de los judíos», habría que ver en ello una referencia, hacia atrás, a 6,4 Si se mantiene, por el contrario, la lectura «*una* fiesta de los judíos», parece que hay que pensar entonces en la fiesta de pentecostés, que siguió a la pascua mencionada en 2,13. En contra de esta hipótesis no dice nada 4,35, por tratarse probablemente, en el pasaje, de un proverbio. En todos estos casos, pues, la teoría de los tres años carece de una base firme e indiscutible en la tradición evangélica Si se mantiene que

18 Cf. com a Lc 13,1-5 19 Jn 2,23, 6,4; 11,55

20 Cf , sobre el particular, el exc que sigue a Jn 6,15

la actividad pública de Jesús no se extendió más del tiempo comprobable con seguridad de dos años y algunos meses, se llega entonces a la conclusión de que Jesús murió en la pascua del 31, o — adoptando el sistema cronológico sirio — en la del 30.

También por métodos astronómicos se ha intentado fijar el año de la muerte de Jesús, buscando los años en los que cayó en viernes el 14 ó el 15 de nisán, día de la muerte de Jesús. Los resultados de este método no han encontrado aceptación general, por estar sometido a dos factores de inseguridad: 1.º No se está de acuerdo en si el día de la muerte de Jesús fue el 14 ó el 15 de nisán [21]. 2.º En la época de Jesús los judíos no poseían aún un calendario fijo, sino que determinaban el comienzo de los meses por la observación de la luz de la luna nueva, lo cual no se llevaba a cabo con la precisión que la astronomía presupone. También la compensación del año lunar (con 354 días) y el año solar, que tenía lugar por la adición de un mes intercalar en algunos años (siete veces en 19 años), para lo que se utilizaba en parte la observación del estado de la siembra, significa una dificultad para el cálculo por métodos astronómicos. Pero, los partidarios de esta teoría creen poder satisfacer a todos estos factores de inseguridad y obtienen así como fecha de la muerte de Jesús el 7 de abril del 30 ó el 3 de abril del 33. De estas dos fechas parece que hay que considerar como extremamente improbable la segunda, ya que el año 33, como año de la muerte de Jesús, difícilmente o en absoluto puede conciliarse con la fecha de la conversión de Pablo (entre el 33 y el 35), por el motivo de que los acontecimientos que la precedieron suponen ya un cierto desarrollo de la Iglesia primitiva y por ello una cierta distancia en el tiempo respecto al primer pentecostés. El 7 de abril del año 30 coincide, en cambio, a maravilla con una de las dataciones conseguidas por método distinto.

El eclipse de sol ocurrido cuando la muerte de Jesús no ofrece punto de apoyo alguno para el cálculo astronómico del año de su muerte, ya que — por ser precisamente luna llena — no puede ser entendido como un eclipse astronómico [22].

---

21 Cf., en Marcos, el exc *La fecha de la última cena*

22 Cf com a Mc 15,33.

El *año del nacimiento de Jesús* no puede ser calculado exactamente a partir de Lc 3,1, ya que el dato de Lc 3,23, según el cual Jesús tenía aproximadamente 30 años cuando comenzó su actividad pública, tiene sólo un carácter de cifra redonda. Para su determinación hay que tener en cuenta uno junto a otro los datos de Mt 2,1-23 y Lc 2,1-5.

Según Mt 2,1-23 tuvo lugar el nacimiento de Jesús durante (los últimos años de) el reinado de Herodes el Grande. Herodes murió poco antes de la pascua del año 4 «a.C.» = 750 de la fundación de Roma. Para poder determinar el año del nacimiento de Jesús aún más exactamente, tienen que ser resueltas dos cuestiones: 1.ª El tiempo transcurrido entre la llegada de los magos y la muerte de Herodes. 2.ª El tiempo transcurrido entre el nacimiento de Jesús y la llegada de los magos a Jerusalén. A ninguna de estas dos cuestiones da Mateo una respuesta precisa, aunque sí ciertos puntos de apoyo para su solución. De la actitud de Herodes frente a los magos (Mt 2,8) se deduce que no estaba aún atacado de la dolorosa enfermedad a que después sucumbió [23]. Por tanto, transcurrieron al menos algunos meses entre la llegada de los magos y la muerte de Herodes, basándose en Flavio Josefo algo más de medio año por lo menos [24]. También Mt 2,13.19 es confirmación de lo mismo. También entre el nacimiento de Jesús y la llegada de los magos tienen que haber transcurrido al menos algunos meses. Ya los episodios narrados en Lc 2,1-40, que tienen que haber tenido lugar antes de la llegada de los magos, son una prueba de que éstos no llegaron el día 13 después del nacimiento de Jesús, como opinaron muchos padres de la Iglesia y bastantes autores posteriores, transfiriendo a la historia las fechas de la celebración litúrgica del nacimiento de Jesús (25 de diciembre) y de la adoración de los magos (6 de enero).

De Mt 2,16, pasaje según el cual Herodes hizo matar a todos los niños hasta una edad de dos años en Belén y sus alrededores, «según el tiempo que había inquirido de los magos», hay que

---

23 Cf Flavio Josefo, *Ant* xvii, 6,1 5; § 146-148 168s

24 Flavio Josefo, *Ant* xvii, 6,1 y 7,1; § 182s

concluir que Jesús tenía al menos año y medio al tiempo de la llegada de los magos. De todo esto se sigue que entre el nacimiento de Jesús y la muerte de Herodes transcurrieron algo más de dos años (por lo menos), o sea, Jesús nació lo más tarde al comienzo del año 6 «a.C.». Una fecha algo anterior (8 ó 7 «a.C.») podría deducirse quizá de Lc 2,1 [25].

El cálculo cristiano, que hacía coincidir erróneamente el año de la encarnación de Cristo con el año 753 de la era romana, mientras que Herodes el Grande murió en la primavera del año 750 «de la fundación de Roma», tiene su origen en el siglo VI, y se debe al monje Dionisio el Exiguo, residente en Roma. Si Jesús nació, pues, de los años 8 al 6, más probablemente 8 al 7 «a.C.» y sufrió la muerte en el año 31 (ó 30), alcanzó, entonces, en su vida terrena una edad de 36-39 años.

Sobre el año del nacimiento de Jesús no hay una tradición cristiana unánime, sino sólo una multitud de opiniones contrapuestas entre sí, basadas sin excepción en la combinación de los dos datos de Lc 3,1 y 3,23. Del todo imposible es fijar el mes y el día del nacimiento de Jesús. Su celebración litúrgica, el 25 de diciembre, no está atestiguada hasta el año 336 en Roma y no es probablemente mucho más antigua. La elección precisamente de esta fecha no estuvo provocada por una tradición antigua sobre la fecha real del nacimiento de Jesús, sino por el deseo de sustituir la fiesta del nacimiento del «invicto Dios Sol» *(Sol Invictus)*, celebrada en aquel día, por la celebración del nacimiento del «sol de justicia» (Mal 4,2). En Oriente, en cambio, se celebraba el 6 de enero la fiesta de la epifanía, cuyo contenido era la revelación de la divinidad de Jesús en el bautismo en el Jordán. En Occidente, la epifanía era una conmemoración de la revelación de Cristo al mundo pagano (fiesta de los reyes magos).

---

25 Cf. antes, p 98 Sobre la explicación astronómica de la aparición de la estrella de los magos y la fecha así deducida, cf com a Mt 2,1-12

Exhortación del Bautista a la conversión
3,7-9 (= *Mt 3,7-10)

7 Decía, pues, a las muchedumbres que acudían para que las bautizara: «Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza? 8 Dad, pues, frutos propios de la conversión, y no comencéis a decir en vuestro interior: "Tenemos por padre a Abraham"; porque os aseguro que poderoso es Dios para sacar de estas piedras hijos de Abraham. 9 Ya el hacha está puesta a la raíz de los árboles. Todo árbol que no da fruto será cortado y arrojado al fuego.»

Lucas sigue en este pasaje una fuente utilizada también por Mateo. El texto de la predicación conminatoria de Juan concuerda en ambos evangelistas casi al pie de la letra. Distintos son los datos sobre los oyentes: en Mateo, los fariseos y los saduceos; en Lucas, las masas del pueblo (lo mismo en 7,29) [26].

Sermón a diversos estados de personas
3,10-14

10 Entonces le preguntaba la multitud: «Pues ¿qué tenemos que hacer?» 11 Él les respondía así: «El que tiene dos túnicas dé una al que ninguna tiene; y el que tiene alimentos, haga otro tanto.» 12 Llegaron también unos publicanos para bautizarse y le preguntaban: «Maestro, ¿qué tenemos qué hacer?» 13 Él les contestó: «No exijáis más impuestos que los que están señalados.» 14 También unos soldados le preguntaban así: «Y nosotros, ¿qué tenemos que hacer?» Y les respondió: «No hagáis extorsión a nadie, ni presentéis falsas denuncias, sino contentaos con vuestra paga.»

Este sermón del Bautista, transmitido sólo por Lucas, es una muestra de lo que para Juan significaba la conversión. El Bautista

---

26 Cf. com a Mt 3,7-10.

no exige «penitencia con cilicio y ceniza» (cf. 10,13), sino conversión a una actuación ética frente al prójimo. Juan no exige tampoco del pueblo la misma vida retirada del mundo que él practica, ni reprueba en principio las distintas profesiones seglares de los hombres que a él acuden, sino sólo la injusticia y la culpa que con ellas pueden ir unidas. Juan exige sólo cierta actividad moral, obras de amor y cumplimiento de los preceptos. Justicia y misericordia son, según él, los frutos de la conversión, la prueba de que ella ha sido auténtica, de que el árbol es bueno. Con ello el Bautista no hace sino continuar la predicación de los profetas del AT [27]. No menos importante es, por otra parte, el hecho de que el Bautista no pretende ligar a su propia persona a los que a él acuden, no los invita a su seguimiento, como después lo hará Jesús, ya que él no es el Mesías, sino sólo quien prepara sus caminos (cf. Jn 3,28).

La primera parte del sermón (v. 10s) va dirigido a las masas **10s** del pueblo en general. El contenido de su exigencia son obras de amor, mencionadas ya también en el AT como señal de una religiosidad verdaderamente acepta a Yahveh [28].

La segunda parte (v. 12-14) va dirigida a distintas clases de **12-14** hombres y exige de ellos no atentar contra la propiedad ajena, precepto válido para todos, pero que aquí se dirige a quienes, por su profesión, están en peligro especial de quebrantarlo. También gentes de la despreciada y odiada clase de los publicanos [29] acuden al bautismo de penitencia de Juan [30], quien los acoge también, sin exigirles siquiera el abandono de su profesión, sino prohibiéndoles sólo el injusto enriquecimiento por medios abusivos. Finalmente acuden a él hasta soldados. Probablemente se trata de mercenarios de Herodes Antipas, cuyo dominio se extendía, además de Galilea, también al territorio de Perea, fronterizo con el de Judea, no de soldados romanos de paso en la región. Los judíos de Palestina estaban, desde César, libres del servicio militar [31]. Tampoco de

27. Cf. especialmente Miq 6,8.
28. Cf. com. a Mt 25,35s.
29. Cf. com. a Mc 2,13-17 30 Cf. Lc 7,29 = Mt 21,31s
31 FLAVIO JOSEFO, *Ant* XIV, 10,6; § 204.

ellos exige el Bautista la renuncia a su profesión, sino sólo la omisión de toda clase de actos de opresión y expolio de la población pacífica, y que, en lugar de explotar al país, se den por contentos con su salario.

Predicación mesiánica del Bautista
3,15-20 (= *Mt 3,11s; *Mc 1,7s)

15 *Como el pueblo estaba en expectación, porque todos pensaban*
en su interior acerca de Juan si no sería él el Mesías, 16 *Juan dijo*
claramente ante todos: «Yo, por mi parte, os bautizo con agua; pero
detrás de mí vendrá el que es más poderoso que yo, a quien no soy
digno de desatar la correa de sus sandalias; él os bautizará con el
Espíritu Santo y fuego. 17 *Tiene el bieldo en su mano para limpiar su*
era y para recoger el trigo en su granero, pero la paja la quemará en
fuego inextinguible.»
18 *Con frecuencia también dirigía al pueblo otras exhortaciones y*
le predicaba.
19 *Pero Herodes, el tetrarca, censurado por él, por lo de Herodías,*
la mujer de su hermano, y por todas las maldades que el mismo Hero-
des había cometido, 20 *añadió también esto a todo lo demás: que*
encerró a Juan en la cárcel.

15 Lucas hace preceder a su relato sobre la predicación mesiánica del Bautista, en la que vuelve a coincidir con Marcos y Mateo, una nota introductoria (v. 15) sobre la impresión causada por Juan en el pueblo. La fuerza de la personalidad y de la predicación del Bautista hace pensar a las gentes si no será él el Mesías mismo (cf Jn 1,19-23).

18 Lucas pone fin a su relato resumiendo y haciendo saber que en su exposición no ofrece más que una selección de la predicación del Bautista También esta frase del v. 18, lo mismo que el v. 15, sirve para redondear literariamente la exposición.

19s La concisa noticia en que Lucas hace mención aquí (ya antes del bautismo de Jesús) del encarcelamiento del Bautista por el

tetrarca Herodes Antipas y de sus motivos tiene como fuente a Mc 1,14 y 6,17-29 La ejecución del para Herodes — mejor para Herodías — tan importuno profeta, narrada por Marcos al detalle, no es mencionada aquí por Lucas, y es omitida también luego, pero va presupuesta en 9, 7-9. Lucas considera el hecho del encarcelamiento de Juan como el ápice de todos los desmanes de Herodes Antipas. La relación temporal anotada expresamente por Marcos (1,14) entre el encarcelamiento del precursor y el comienzo de la actividad pública de Jesús en Galilea, no se vuelve a mencionar por Lucas (cf. Lc 4,14). Tampoco en el relato del bautismo de Jesús (3,21s) se hace mención alguna de la figura de Juan. Todo ello es una prueba de que la noticia de 3,19s tiene como objeto poner fin a la historia del Bautista. Su figura desaparece en el momento en que hace su aparición Jesús. Aunque el Bautista es, también en Lucas, el precursor inmediato del Mesías — en su misión de juez escatológico —, es por otra parte un hecho importante para el evangelista la profunda diferencia que existe en cuanto al suceder de la redención, entre su persona y la de Jesús mismo [32]. El Bautista pertenece aún al orden antiguo, superado por el evangelio Esta circunstancia puede explicar, quizá también, que Lucas haya suprimido, en el v. 16, frente a Mc 1,7, las palabras «*detrás de mí* (viene)». También la supresión del pasaje sobre la nueva venida de Elías (Mc 9,9-13), en que se equipara al Bautista con la figura de aquél, puede depender de lo mismo En contra de ello no dice nada que Lucas emplee en el v. 18 el término de εὐαγγελίζεσθαι para designar la predicación del Bautista, ya que su sentido es aquí, como lo prueba el contexto (lo mismo en Act 14,15), simplemente «predicar», sin que quede por ello caracterizada ya su predicación conminatoria como un componente del evangelio, la buena nueva de la pronta llegada del reino de Dios. Esta observación es de importancia para un recto entendimiento de la composición de Lucas.

---

32 Cf com. a Lc 16,16; también Act 1,5; 11,16; 18,24-19,7.

Bautismo de Jesús
3,21s (= Mt 3,13-17; *Mc 1,9-11)

[21] *Sucedió, pues, que, mientras se bautizaba todo el pueblo y mientras Jesús, que también había sido bautizado, estaba en oración, se abrió el cielo,* [22] *y el Espíritu Santo descendió sobre él en figura corporal, como paloma, oyéndose entonces una voz del cielo:* «Tú eres mi Hijo amado (Sal 2,7); en ti me he complacido» (Is 42,1).

Lucas sigue aquí el relato de Marcos, pero menciona el hecho del bautismo de Jesús *sólo de paso,* haciendo caer todo el acento sobre la teofanía consiguiente. Sobre Marcos menciona Lucas —rasgo característico del tercer evangelista— que Jesús estaba *orando* [33]. La manifestación divina resulta entonces como una respuesta a la oración de Jesús. De gran importancia en cuanto al contenido es, en el v. 22, la adición «en figura corporal», que no supone solamente una aclaración al relato de Marcos; Lucas pretende presentar el proceso con un carácter perceptible por los sentidos exteriores, esto es, como una verdadera teofanía.

Un problema real constituye la cuestión del texto originario de la «voz del cielo». En la mayor parte de los manuscritos presenta la misma forma que en Marcos, en cambio en una gran parte de los testimonios del texto occidental y en una serie de escritores cristianos antiguos, también griegos de época muy primitiva, a partir del siglo II ofrece la forma siguiente: «Mi hijo eres, hoy te he engendrado.» A causa de la antigüedad de estos testimonios y con arreglo al principio de crítica textual según el cual tiene que ser considerada como originaria aquella lectura que no sea sospechosa de una asimilación al texto paralelo de Marcos, son muchos los exegetas modernos que consideran esta segunda variante como texto originario de Lucas. Algunos de ellos ven además en él la forma originaria de la tradición sobre la «voz del cielo» en el bautismo de Jesús. Según ésta sería, pues, el bautismo la adopción de Jesús

---

33 Cf el exc que sigue a Lc 11,13.

como hijo de Dios (= Mesías), y el momento en que surgió en él su conciencia mesiánica. Sólo más tarde habría sido asimilado el texto, en lucha contra su abuso por parte de los herejes, a la forma, dogmáticamente sin dificultades, ofrecida por Marcos.

De hecho no puede ser ofrecido ningún testimonio de herejes en el cristianismo primitivo que hubieran utilizado el texto de Lucas en el mencionado sentido. Tampoco el peso de los textos que lo ofrecen es lo suficientemente grande como para asegurar su carácter originario. Tan fácil como es entender la lectura de los otros textos como asimilación a la forma ofrecida por Marcos, resulta suponer que la lectura «occidental» sea una simple asimilación a Sal 2,7, una completación de su texto. Otra circunstancia que debe también tenerse en cuenta, es la de que este pasaje del salmo no se encuentra en ningún otro lugar del NT referido a la adopción de Jesús como hijo de Dios mesiánico [34].

Aun en el caso de que hubiera que considerar la lectura «occidental» como el texto originario de Lucas, con ello quedaría sólo acentuado el hecho de la mesianidad de Jesús. Lo importante en este texto son las palabras, comunes también a la redacción de Marcos (y de Mateo), de «tú eres *mi hijo amado*», que dan testimonio, «proclaman» a Jesús solemnemente como Hijo de Dios, las palabras «hoy te he engendrado» quedan en segundo lugar; Lucas no profesa, como tampoco ningún otro de los evangelistas, una cristología adopcionista. Por ello no está tampoco en contradicción este pasaje, ni aun en su forma «occidental», con 1,34s.

Genealogía de Jesús
3,23-38 (cf. Mt 1,1-17)

[23] *Tenía Jesús, al comenzar, unos treinta años; y era, según se*
creía, hijo de José, hijo de Elí, [24] *hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de*
Melquí, hijo de Yannay, hijo de José, [25] *hijo de Matatías, hijo de*
Amós, hijo de Naúm, hijo de Eslí, hijo de Naggay, [26] *hijo de Maat,*

34 Cf. Act 13,33; Heb 1,5; 5,5

hijo de Matatías, hijo de Semeín, hijo de Yosec, hijo de Judá, [27]*hijo de Yoanán, hijo de Resá, hijo de Zorobabel, hijo de Salatiel, hijo de Nerí,* [28]*hijo de Melquí, hijo de Addí, hijo de Cosam, hijo de Elmadam, hijo de Er,* [29] *hijo de Jesús, hijo de Eliézer, hijo de Yorim, hijo de Matat, hijo de Leví,* [30] *hijo de Simeón, hijo de Judá, hijo de José, hijo de Yonam, hijo de Eliakim,* [31] *hijo de Meleá, hijo de Menná, hijo de Matatá, hijo de Natam, hijo de David,* [32] *hijo de Jesé, hijo de Yobed, hijo de Booz, hijo de Sala, hijo de Naasón,* [33] *hijo de Aminadab, hijo de Admeím, hijo de Arní, hijo de Esrom, hijo de Farés, hijo de Judá,* [34] *hijo de Jacob, hijo de Isaac, hijo de Abraham, hijo de Taré, hijo de Nacor,* [35] *hijo de Seruc, hijo de Ragáu, hijo de Falec, hijo de Éber, hijo de Sala,* [36] *hijo de Cainam, hijo de Arfaxad, hijo de Sem, hijo de Noé, hijo de Lamec,* [37] *hijo de Matusalá, hijo de Henoc, hijo de Yáret, hijo de Maleleel, hijo de Kainam,* [38] *hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adán, hijo de Dios*

La situación creada por la presentación pública de Jesús, da ocasión a Lucas para observar que entonces tenía éste unos 30 años y añade a continuación la genealogía de Jesús, que a través de José hace remontar la serie de sus antepasados hasta Adán y hasta Dios. En ello se deja ver el universalismo de Lucas, que quiere presentar a Jesús, no sólo como el Mesías de los judíos, sino como el Salvador de todo el género humano. En cambio no es el objetivo de su genealogía presentar a Cristo como segundo Adán, en el sentido de 1Cor 15,22.45-49; Rom 5,14, esto es, como cabeza de una nueva humanidad por él redimida, y tampoco como hijo de Dios, ya que para ello no sería ni necesaria ni concluyente la serie de antepasados con sus 77 miembros. El hecho de que Dios haya sido colocado al comienzo de toda la genealogía puede sólo significar que Dios, por la creación de Adán, es el Padre de todo el género humano.

De las palabras iniciales de la genealogía: «Jesús. era, según se creía, hijo de José, hijo de Elí», se desprende, en primer lugar, que Lucas, en consonancia con 1,26-38, quiere decir: José no era el padre real de Jesús, pero pasaba ante la opinión pública por serlo (cf. Mc 6,3), y en segundo, que, al igual que Mateo, quiere ofrecer

el árbol genealógico de *José,* padre legal de Jesús. El intento de interpretarlo como el árbol genealógico de *María,* para así obtener una solución cómoda al problema surgido de la diferencia entre las genealogías ofrecidas por Lucas y por Mateo [35], es insostenible, ya que el texto del v. 23 expresa, de manera clara e inequívoca, la misma relación de procedencia directa entre José y Elí que entre éste y Matat, o entre David y José, Isaac y Abraham, etc. Si no fuera este su sentido, o sea, si José no fuera designado como hijo de Elí, entonces no podría unirse el nombre de este último con ningún otro, ya que el nombre de María no aparece en el texto. Imposible es traducir: «Jesús era, según se creía, hijo de José (pero en realidad) de Elí (el padre de María) »

A la genealogía de Lucas hay que hacer en particular aún las siguientes observaciones: La ordenación de la lista de los antepasados en serie ascendente (en lugar de descendente como en Mateo), es la más natural, por tomar su punto de partida en el nombre de la persona, cuya genealogía quiere ofrecerse [36].

La lista total de antepasados desde Jesús a Adán comprende 77 miembros. Su distribución en once grupos de 7 miembros (3 veces 7 nombres de Jesús a Zorobabel; 3 veces 7, de Salatiel [época de la cautividad] a David; 2 veces 7, de David a Isaac; 3 veces 7, de Abraham a Adán) no es convincente, por abstenerse el evangelista de alusión alguna a ello (a diferencia de Mt 1,17) y por ser un hecho indiscutido que la genealogía no ha sido creada como un todo por Lucas ni ha sido encontrada en esta forma por el evangelista en otra fuente, sino que está compuesta, como se puede reconocer por la forma de los diferentes nombres, de varias partes distintas.

La serie de Abraham (o probablemente de Jesé) hasta Adán debe haber sido añadida por Lucas, como se deja ver por la tendencia universalista de que es expresión. Los nombres están tomados de los LXX, ya que Cainam, hijo de Arfaxad, sólo se encuentra en su texto (Gén 11,12s).

---

35 Cf com a Mt 1,1-17

36 Cf Núm 27,1, 1Sam 9,1; Sof 1,1; Tob 1,1

La primera parte de la serie, en la que todos los miembros que están entre José y Zorobabel (contando también estos dos son 20, frente a 11 en Mateo) son diferentes de los que aparecen en Mateo, resulta para nosotros incontrolable, a excepción de los seis nombres de Semeín a Zorobabel (v. 26s; cf. 1 Cró 3,19-24). Pero también éstos concuerdan sólo en una mínima parte con los datos de Cró, por lo que, sin duda, proceden de una fuente distinta. Al designar a Zorobabel como hijo de Salatiel (hebr. Šealtiel) coincide Lucas no sólo con Mateo 1,12, frente al texto hebreo de 1Cró 3,19, según el cual el padre de Zorobabel, Pedaya, era un hermano de Šealtiel, sino que tiene también a su favor el testimonio de Ag 1,1.12.14; 2,2.23; Esd 3,2.8; 5,2; Neh 12,1 y del correspondiente texto de los LXX en Cró.

La serie de Salatiel hasta David (v 27-31; 22 nombres, frente a 16 en Mateo) es también distinta de la de Mateo con excepción de los dos nombres que la limitan. En Lucas se continúa la genealogía a partir de David en lugar de por la línea «real» de Salomón, como en Mateo y en 1Cró 3,10-19, por otro hijo no famoso de David, el Natam (Natán) mencionado también en 2Sam 5,14; 1Cró 3,5; 14,4; Zac 12,12, que tiene que ser distinguido del profeta del mismo nombre [37]. Con excepción de David, pues, todos los reyes son excluidos de la lista de los antepasados de Jesús.

La serie de nombres de David a Abraham (v. 32-34) concuerda exactamente con la de Mateo y el AT, con excepción de la forma incorrecta del nombre Sala (en lugar de Salmon) y los dos nombres de Admeím y Arní en el v. 33 (en lugar de un Aram [hebr. Ram] en Mateo y en los LXX).

Es indiscutible que la genealogía de Lucas es independiente de la de Mateo [38], y que Lucas la tiene que haber encontrado ya en una fuente escrita hasta David, padre del Mesías. En favor de esta hipótesis habla sobre todo la serie de Salatiel a David, compuesta exclusivamente de nombres obscuros y desconocidos. Que la genealogía en su conjunto contenga la lista de los antepasados de José

---

37 Cf 2Sam 7,1ss; 12,1

38 Sobre la mutua relación entre ambas, cf com a Mt 1,1-17

de manera completa y exacta, es tanto menos de suponer, como en Mt 1,1-16, y lo contrario fácil de demostrar, por ejemplo en v. 32s (cf. en Mateo).

Tentaciones de Jesús
4,1-13 (= *Mt 4,1-11; Mc 1,12s)

[1] *Jesús, pues, lleno del Espíritu Santo, regresó del Jordán; y bajo*
la acción del Espíritu, pasó en el desierto [2] *cuarenta días, tentado por*
el diablo. No comió nada en aquellos días; y ya terminados éstos,
tuvo hambre. [3] *Díjole entonces el diablo: «Si eres Hijo de Dios, di*
a esta piedra que se convierta en pan.» [4] *Pero Jesús le contestó: «Es-*
crito está: No de pan solo vivirá el hombre» (Dt 8,3). *Llevándole*
luego a lo alto, le hizo ver en un momento todos los reinos del mun-
do. [6] *Entonces le dijo el diablo: «Te daré todo este poderío y el*
esplendor de estos reinos, porque todo esto me ha sido entregado
y yo se lo puedo dar a quien yo quiera [7] *Si te postras, pues, delante*
de mí, todo eso será tuyo.» [8] *Pero Jesús le respondió así: «Escrito*
está: Al Señor tu Dios adorarás y a él solo darás culto» (Dt 6,13)
[9] *Lo llevó luego a Jerusalén, lo puso sobre el alero del templo y le*
dijo: «Si eres Hijo de Dios, tírate de aquí abajo; [10] *porque escrito*
está:

Mandará en tu favor a sus ángeles
para que te guarden cuidadosamente;

[11] *y también:*

Ellos te tomarán en sus manos,
no sea que tropiece tu pie con una piedra (Sal 91[90], 11s).

[12] *Pero Jesús le respondió así: «Ya quedó dicho:* No tentarás al Señor tu dios» (Dt 6,16). [13] *Terminado, pues, todo género de tentación, el*
diablo se alejó de él hasta el tiempo oportuno.

Lucas coincide con Mateo frente a Marcos en ofrecer un relato detallado sobre las tentaciones, la «prueba mesiánica» de Jesús. Común con Marcos es, en cambio, frente a Mateo, el dato de que

Jesús fue tentado ya durante los 40 días, no sólo al final de ellos, resultando así que las tres tentaciones narradas por él y por Mateo son sólo las últimas, el punto culminante del ataque de Satán. Las palabras «lleno del Espíritu Santo» (v. 1), sirven de enlace de esta escena con la del bautismo de Jesús (cf. también 4,14). Al rechazar la tentación, en cambio, no desempeña papel alguno la posesión del Espíritu; no se dice ni se da a entender que el Espíritu le hubiera inspirado las respuestas que debiera dar a Satán (cf., en cambio, 12,11s), sino que Jesús rechaza los ataques del adversario con ayuda de la Escritura.

La diferencia principal entre el relato de Lucas y el de Mateo consiste en el distinto orden en que van colocadas la tentación segunda y la tercera. El orden seguido por Mateo es probablemente el más originario[39]. En el v. 5 no dice Lucas nada, como Mateo, de un monte alto, al que el demonio hubiera conducido a Jesús, sino que se refiere en forma más imprecisa sólo a que lo llevó «a lo alto», lo cual dice mejor con la circunstancia de que el demonio mostró a Jesús todos los reinos de la tierra («en un momento», como añade Lucas), por lo que seguramente es un rasgo fundado en reflexiones posteriores. No es fácil que Lucas haga referencia con ello a un ser arrebatado a los aires. El escenario de las tentaciones, el desierto, no se varía. Una adición de Lucas es también seguramente v. 6*b*, pasaje en el que Satán se declara, de una manera expresa, dueño de todo poder terreno y la gloria consiguiente, pudiendo así disponer libremente de ello. Él puede, por tanto, transmitir a Jesús esta investidura (cf. Ap 13,2-4). Que este poder le ha sido entregado, significa que no ha sido desde un principio el príncipe o dios de este mundo[40]. El dato final, procedente también de Lucas (v. 13), de que Satán se retiró entonces de Jesús por un cierto tiempo, tiene que ser entendido, sin duda, como referido a la pasión de Jesús como último y decisivo ataque del demonio (cf. Jn 14,30), en el que utiliza a Judas (cf. 22,3) y los dirigentes del judaísmo (cf. 22,53) como sus instrumentos[41].

39. Cf. com a Mateo.
40 Cf. Jn 12 31; 14,30; 16,11; 2Cor 4,4.
41 Cf com a Lc 22,3 y 22,31

Parte primera

ACTIVIDAD DE JESÚS EN GALILEA
4,14-9,50

Lucas sigue, en esta primera parte de su Evangelio, el texto de Marcos, aparte de algunas omisiones (sobre todo Mc 6,45-8,26) y adiciones (sobre todo Lc 6,20-8,3). En conjunto, Lc 4,14-9,50 corresponde a la primera y la segunda parte de Marcos (= Mc 1, 14-9,41).

Sección primera: Los comienzos de la actividad pública de Jesús
4,14-5,16 (= Mc 1,14-45)

Jesús se presenta en Galilea
4,14s (= Mt 4,12-17; *Mc 1,14s)

[14] *Con el poder del Espíritu, Jesús volvió a Galilea; y su fama se*
extendió por toda la región. [15] *Él se ponía a enseñar en las sinagogas*
de ellos, con gran aplauso por parte de todos.

Al igual que Marcos, ofrece también Lucas, al comienzo de la sección galilea, una caracterización general de la actividad de Jesús, destacando ya aquí (cf. Mc 1,28), rasgo frecuente en toda su obra [1],

1 Cf 5,26; 7,16; 9,43; 18,43; 19,37

el poderoso efecto que su actuación causa en el pueblo. La breve noticia sobre el contenido de la predicación de Jesús, ofrecida por Marcos en este pasaje, es suprimida por Lucas, y no porque, como discípulo de Pablo, le supiera a poco el contenido de aquélla, sino por ofrecer a continuación inmediata, en la escena siguiente, una sugestiva ilustración de la actividad doctrinal de Jesús y de su fracaso, y también porque, para él, los comienzos del reino de Dios están todavía en un futuro lejano. Suprimida queda asimismo la mención del encarcelamiento del Bautista, que Marcos (1,14) da como motivo para el retorno de Jesús a Galilea, y que Lucas ha consignado ya en 3,19s. La expresión «con el poder del Espíritu» no sólo remite a 4,1, sirviendo así al enlace de los diversos pasajes, circunstancia en que Lucas pone un especial empeño, sino que prepara ya también la descripción que seguirá después de la taumaturgia de Jesús, ya que es por el poder del Espíritu por el que sana los enfermos y expulsa los demonios [2]. Los v. 14*b*-15 sirven en la mente del evangelista como preparación de la perícopa siguiente, en la cual (cf. v. 23) queda presupuesto que Jesús ha realizado ya milagros sensacionales.

El Espíritu Santo en la tradición sinóptica.

Mientras en Pablo el Espíritu Santo es el principio sobrenatural de toda la vida cristiana y cada cristiano es, por ello, un portador del Espíritu (un «pneumático»), en la tradición sinóptica sólo raras veces se hace referencia al mismo, siendo Lucas el que lleva una mayor parte en ello.

1. *El Espíritu Santo en Marcos y Mateo.* Como portador del Espíritu aparece, en Marcos y Mateo, primeramente sólo Jesús. Según Mt 1,18 20, su concepción fue obra del Espíritu Santo. Una especial importancia para la posesión del Espíritu de parte de Jesús tiene su bautismo, por descender durante aquél el Espíritu sobre él, mientras al mismo tiempo la voz del Padre lo proclamaba como

2 Cf Lc 4,36; 5,17; 6,19, 8,46; 10,13; Act 10,38

su Hijo. En aquel momento tiene lugar la investidura de Jesús como Mesías y su unción con el Espíritu Santo y el poder de hacer milagros, esto es, los instrumentos para la realización de su cometido mesiánico. Así fue entendido este hecho por el cristianismo primitivo (cf. Act 10,38). Como Mesías, Jesús posee entonces, conforme a la profecía de Is 11,2ss; 42,1-6 y las creencias judías en general, la plenitud del Espíritu Santo.

El Espíritu es quien le empuja, después del bautismo, a dirigirse al desierto, para que resista allí la tentación de Satán (Mc 1,12). Aunque ninguno de los evangelistas dice de manera expresa que el Espíritu inspirara a Jesús sus respuestas al tentador, que queda más bien vencido por palabras de la Escritura, de la relación entre la recepción del Espíritu y la tentación puede deducirse que fuera conducido en ella por el mismo Espíritu. En adelante no vuelve a hablarse sino raramente de la posesión del Espíritu por parte de Jesús. Mateo caracteriza a Jesús como el siervo de Dios sobre el que descansa el Espíritu divino [3]. Jesús mismo habla de su posesión del Espíritu sólo en discusión con sus adversarios, replicando a su reproche de que expulsa los demonios por Beelcebul, con la afirmación de que lo hace por «el dedo de Dios» (Lc 11,20), por el Espíritu de Dios (Mc 12,28), y califica la injuria que supone tal reproche como blasfemia contra el Espíritu Santo, esto es, contra el poder divino que en él actúa (Mc 3,25). Precisamente como portador del Espíritu Santo es Jesús el adversario de Satán.

A los discípulos les ha prometido Jesús el Espíritu sólo para el futuro: cuando les sea pedida cuenta por motivo del evangelio, el Espíritu les inspirará lo que tienen que responder en aquel momento (Mc 13,10). Los tres sinópticos ofrecen también las palabras del Bautista, de que el Mesías (junto al bautismo o inmersión en el fuego del juicio del fin de los tiempos) [4] conferirá también el bautismo del Espíritu (Mc 1,8)

2. *Lucas* ha sido el primero en dar un mayor acento a la idea de que Jesús, como Mesías, es el portador del Espíritu Santo.

---

3 Mt 12,18-21 = Is 42,1-4 4. Mt 3,11 = Lc 3,16

A diferencia de Mc 1,14, hace notar que Jesús volvió a Galilea «con el poder del Espíritu», esto es, que una vez en posesión del Espíritu que le había sido conferido, da comienzo entonces a su obra mesiánica (4,14). A continuación ofrece, al comienzo de su relato sobre la actuación pública de Jesús, su sermón en la sinagoga de Nazaret, en el que de manera expresa se aplica las palabras de Is 61,1s: «el Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido». Con estos dos pasajes, Lucas ha hecho del Espíritu Santo «el *leitmotiv* en la composición de toda su obra histórica» (v. Baer).

Todo lo que el evangelista a continuación expone sobre la actividad doctrinal y la taumaturgia de Jesús, se encuentra bajo el punto de vista expresado en los dos mencionados pasajes. Lucas hace referencia también al poder del Espíritu cuando habla del poder con que Jesús realiza curaciones milagrosas [5]. Verdad es que también en Lucas vuelve a hacerse pocas veces mención del Espíritu Santo en los capítulos siguientes. Jesús se regocija «en el Espíritu Santo» por la revelación de su mesianidad a los «pequeños» (10,21). En el poder del Espíritu Santo se escoge sus apóstoles (Act 1,2). La importancia que el concepto del Espíritu Santo tiene para Lucas, lo prueba 11,13 [6].

A diferencia de Mc 13,10 ofrece Lucas además el último discurso del Resucitado, en el que promete a sus discípulos el envío de «la promesa del Padre», «el poder de lo alto», el Espíritu Santo [7], para que puedan cumplir su nueva función de ser sus testigos hasta los extremos de la tierra. La comunidad primitiva vio el cumplimiento de esta promesa en la venida del Espíritu Santo en la fiesta de pentecostés (cf. Act 2,1ss). Y en el libro de los Hechos de los apóstoles es intención de Lucas exponer el despliegue de esta fuerza divina en el actuar de los apóstoles y en la vida de los bautizados. En Act 1,5 y 11,6 se presuponen unas palabras de Jesús no transmitidas por los sinópticos, en las que Jesús, todavía en su vida terrena, prometió a sus discípulos que serían

5 Lc 5,17; 6,19
6 Cf com a este pasaje
7 Lc 24,49; cf Act 1,8

«bautizados» con el Espíritu Santo [8], punto en el que coincide con Lucas también Juan, según el cual el Espíritu Santo es un don del Señor resucitado y glorioso [9].

Un *leitmotiv* es la posesión del Espíritu en la historia de la infancia Lc 1-2. No solamente se dice (en consonancia con Mt 1,18. 20) que el Espíritu Santo obró la concepción de Jesús de manera milagrosa, sino que también casi todos los personajes que aparecen en sus capítulos son presentados como llenos del Espíritu: Juan el Bautista ya desde el seno de su madre (1,15.80), sus padres Zacarías (1,67) e Isabel (1,41), asimismo Simeón (2,25s) y Ana (2,36).

3. En todos estos pasajes, el Espíritu Santo va caracterizado como una fuerza sobrenatural, divina (cf. especialmente Lc 1,35), pero todavía no como persona. En la historia de la infancia del Evangelio de Lucas, el Espíritu (a excepción de 1,35) es espíritu de profecía, con lo cual ofrece también una afinidad la frase de Jesús en Mc 12,36, según la cual David compuso el salmo 110 «en el Espíritu Santo». En ningún pasaje aparece el Espíritu Santo en los sinópticos como espíritu del éxtasis místico [10]. Como persona junto al Padre y el Hijo queda caracterizado por primera vez en el mandato del bautismo trinitario de Mt 28,19, que deja reconocer claramente en su forma el influjo del kerygma apostólico.

Predicación y recusación de Jesús en Nazaret 4,16-30 (cf. Mt 13,53-58; Mc 6,1-6*a*; Jn 4,44)

16 *Llegó, pues, a Nazaret, donde se había criado; y según su costumbre, entró en la sinagoga en el día de sábado y se levantó a leer.*
17 *Le entregaron el libro del profeta Isaías; lo abrió y encontró el pasaje en que está escrito:*

---

8 Véase también, en el comentario a Act, el exc sobre el Espíritu Santo

9 Jn 7 38s; 14,26; cf el exc que sigue a Jn 14,27

10 Cf , en cambio, Ap 1,10; 17,3; 22,10

[18] El espíritu del Señor está sobre mí,
porque él me ha ungido.
Para anunciar la buena nueva a los pobres
me ha enviado, para predicar liberación a los cautivos
y recobro de la vista a los ciegos;
para poner en libertad a los oprimidos,
[19] para predicar un año de gracia del Señor (Is 61,1s; 58,6).

[20] *Enrolló luego el libro, lo entregó al ayudante y se sentó. En la sinagoga, todos tenían los ojos clavados en él.* [21] *Entonces comenzó a decirles: «Hoy ha quedado cumplido este pasaje de la Escritura ante vuestros ojos »* [22] *Y todos se manifestaban en su favor y se maravillaban de las palabras llenas de gracia salidas de su boca; y decían: «¿Pero no es éste el hijo de José?»* [23] *Entonces él les dijo: «Seguramente me diréis este proverbio: "Médico, cúrate a ti mismo"; haz también aquí, en tu patria, todo lo que hemos oído que hiciste en Cafarnaúm.»* [24] *Y añadió: «Os lo aseguro: Ningún profeta es bien acogido en su patria.* [25] *Os digo en verdad: Muchas viudas había en Israel en tiempos de Elías, cuando el cielo se negó a la lluvia durante tres años y seis meses, de suerte que el hambre fue grande en toda la región;* [26] *pero a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a Sarepta de Sidón, a una mujer viuda* (cf. 1Re 17,9). [27] *Y muchos leprosos había en Israel en tiempo del profeta Eliseo; pero ninguno de ellos fue curado, sino Naamán, el sirio»* (2Re 5,14).

[28] *Cuando oyeron esto los que estaban en la sinagoga, todos se llenaron de indignación;* [29] *se levantaron y lo sacaron fuera de la ciudad, y lo llevaron hasta un precipicio del monte en que estaba edificada su ciudad, con intención de despeñarlo.* [30] *Pero él, pasando por medio de ellos, se marchó.*

Marcos ofrece, como primer episodio de la sección galilea, la vocación de los primeros discípulos de Jesús (1,16-20), de la que Lucas no da cuenta hasta un poco más tarde (5,1-11), según una fuente distinta. Lucas, en cambio, ofrece aquí en primer término, alterado intencionadamente el orden cronológico — como lo prueba 4,23 —, la predicación de Jesús en su ciudad patria y la recusación

allí sufrida de parte de sus más cercanos compatriotas. Los motivos que le inducen a proceder de tal manera son claros. En primer lugar sustituye esta escena con creces a Mc 1,14s, al dar un sugestivo cuadro programático de la predicación de Jesús. Al mismo tiempo queda así «colocado a la cabeza un acontecimiento de carácter típico, ya que la acogida encontrada por Jesús en su ciudad patria no es más que un preludio de todo su destino» (Klostermann). Con todo, el verdadero motivo por el que Lucas ha colocado este pasaje al comienzo de la actividad pública de Jesús, reside probablemente en el v. 18. La cita de Isaías puede entenderse como una especie de título o encabezamiento para la actividad pública de Jesús.

El anacronismo subsiguiente al hecho de esta primacía de la perícopa de Nazaret lo atenúa Lucas en cierta manera con los v. 14*b*-15. Determinante para la ordenación de esta perícopa a la cabeza de la sección galilea no es la dependencia de una fuente, sino la propia intención literaria del evangelista. El relato de Marcos sobre el mismo episodio ofrecido en un pasaje muy posterior (Mc 6, 1-6 *a)*, tenía que ser omitido luego en el pasaje correspondiente de Lucas (después de 8,56).

Es evidente que la perícopa procede de una tradición independiente de Marcos, pero difícilmente puede ser una unidad histórica en la configuración ofrecida por Lucas En verdad, no hay motivo para rechazar como no histórico el sermón de la sinagoga de Jesús (v. 17-21), sólo por el hecho de que el relato paralelo de Marcos nada nos refiera de su contenido, pero la relación de los v. 24 y 25-27, tanto entre sí como con lo que precede, de suyo ofrece ya dificultades insuperables. Es verdad que el que Jesús conteste a su vez con un proverbio a la objeción que se le opone en forma de proverbio corresponde a la forma de disputación rabínica y el v. 24 parece convenir muy bien también, en cuanto a su contenido, como contestación al v. 23.

Lo que en ello resulta perturbador es que los dos proverbios van puestos en labios del mismo Jesús y que a pesar de ello vaya el segundo precedido de una nueva fórmula introductoria, como son usuales en Lucas. El mismo efecto perturbador produce por

otra parte, que también la sentencia de los v. 25-27 a continuación inmediata del v. 24 vaya a su vez precedida de una nueva fórmula introductoria propia. Por otra parte, los v. 25-27 se adaptarían mucho mejor a continuación del v. 23. El v. 24 perturba, pues, el conjunto, y ello habla en favor de que sea Lucas quien lo haya colocado en este lugar, y bajo el influjo de Mc 6,4, pero seguramente no tomándolo de Marcos mismo, como lo muestra la forma distinta de su texto, en especial el *amen* («en verdad»), que falta en Marcos y que, por lo demás, suele ser evitado en la mayoría de los casos por Lucas.

Pero tampoco la relación entre el v. 23 y los v. 25-27 parece que tenga que ser considerada como originaria, ya que la contraposición expresada en ambos pasajes (en el v. 23, la ciudad patria de Jesús y otros lugares de Galilea, en los v. 25-27 Israel y los gentiles) no es del mismo tipo. En contra de la historicidad de los v. 25-27 no puede ser elevada ninguna objeción concluyente, puesto que ni siquiera la observación de que en ellos se deje ya ver, en el horizonte, el paso a la misión entre los gentiles, lo cual delataría la mano de Lucas, es del todo exacta [11]. Por otra parte, es desconocida para nosotros la ocasión histórica en que fueron pronunciadas estas palabras.

16 Las palabras «donde se había criado» remiten a 2,51 y preparan el v. 24. «Según su costumbre» (cf. v. 15), asistió Jesús, también en su ciudad patria, al culto de la sinagoga el sábado, y aprovechó la oportunidad para predicar su mensaje redentor [12]. En la sinagoga no había predicador oficial de la palabra de Dios, sino que todo israelita varón, mayor de edad, tenía derecho a proceder a la lectura de un texto de la Escritura y pronunciar unas palabras explicándolo, por lo que Jesús pudo hablar en aquella ocasión ante el pueblo reunido. La lectura del texto sagrado se llevaba a cabo en pie por respeto a la palabra de Dios (cf. Dt 5,28); en cambio, la explicación homilética subsiguiente, sentado [13].

11. Como tampoco en Lc 13,29 = Mt 8,11
12. Cf. com. a Mc 1,21.
13 Cf Lc 4,20 y com a Mat 5,1.

Jesús recibe «el libro», esto es, el rollo liado alrededor de una **17** varilla fija a su final, con el texto hebreo del profeta Isaías, lo que parece indicar que la lectura de la ley había tenido lugar ya (cf. más adelante). Lucas no quiere seguramente decir que Jesús diera precisamente con el pasaje de Is 61,1s al desenrollar el texto del profeta, sino que encontró sin mucho buscar el trozo que tenía pensado desde un principio. «Casual» fue sólo que le dieran precisamente el libro de Isaías. De ello se deduce que en la época de Jesús no existía todavía la ordenación fija de las lecturas de los profetas para cada uno de los sábados y días de fiesta, como se puede probar para más tarde.

Lucas cita el texto del pasaje en forma libre según los LXX, **18s** mientras que en el culto de la sinagoga tenía que ser leído en hebreo y traducido luego al arameo. Discutido es si las palabras «para anunciar la buena nueva a los pobres» van con las precedentes: «me ha ungido», o con las que siguen: «me ha enviado». La puntuación ofrecida en nuestra traducción corresponde a los LXX, que es el texto citado por Lucas. La cita tiene que ser referida, por el contexto en que va puesta en Lucas, al comienzo de la actuación pública de Jesús, preparado por el bautismo, por lo que con la unción se hace referencia a la entrega de poderes y con la recepción del Espíritu a los medios para la ejecución de los mismos. Pero quizá no ha distinguido Lucas entre unción y recepción del Espíritu, sino que ha entendido la misión como unción con el mismo Espíritu [14].

Las palabras de «para poner en libertad a los oprimidos» están tomadas de Is 58,6. Suprimidas han quedado — hecho que no es casual — [15], al final del pasaje, las palabras «y el día de la venganza de nuestro Dios». Tampoco en la respuesta de Jesús a la pregunta de parte de Juan en la cárcel [16] hace Jesús referencia a ellas. El pasaje se refiere en el profeta al siervo de Yahveh, que se sabe constituido y enviado (= «ungido») por Dios, para anunciar «un año de gracia del Señor», una buena nueva para todos los

14. Cf Act 10,38: «cómo le ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder»

15 Cf , en Mc, el exc *Reino de Dios.* 16. Lc 7,22 = Mt 11,5

pobres [17], los perseguidos y los que sufren. Éste es el fundamento para la expresión y el concepto de «evangelio». La situación en que las palabras de Isaías son citadas por Jesús, exige una interpretación espiritual simbólica de las mismas. En el profeta, en cambio, se hace referencia a la liberación de la cautividad babilónica y de la miseria física, miseria que ha sido también mitigada por Jesús con sus curaciones milagrosas (cf. 7,22), pero sin que fuera su misión y su propósito el hacerla desaparecer por principio. El año de gracia designa, en labios de Jesús, la época de la salud que con su actuación ha dado comienzo. Por ello no puede ser utilizado para fijar la duración de su actividad pública en un año del calendario.

20 Mientras Jesús enrolla de nuevo el texto profético y lo entrega al sirviente de la sinagoga, y se sienta luego para dar comienzo a la predicación que había de seguir, se producen unos momentos de tensa pausa. Las miradas de sus paisanos, que forman el auditorio, están fijas en él, llenas de expectación. El acto de la traducción al arameo del texto hebreo, incomprensible para la mayoría de los oyentes, es pasado por alto por Lucas como accesorio.

21 El pasaje de Isaías en cuestión no era interpretado por los rabinos como referido al Mesías, sino al profeta mismo. Por ello tenía que sonar como nueva e inaudita la reivindicación que de él hacía Jesús para su persona. El contenido todo del discurso lo da Lucas en una sola frase: el pasaje profético que acaba de ser leído se ve cumplido en la persona de Jesús mismo. Él es el heraldo ungido con el Espíritu para la proclamación del año de gracia, de la época de la salud. Por el mismo hecho de resonar de labios de Jesús estas palabras del profeta en los oídos de los presentes, quedan ya cumplidas.

22 El efecto del discurso es discrepante en los oyentes. Las palabras mismas despiertan complacencia, asombro y aprobación, les suenan agradablemente, por expresar el cumplimiento de los deseos expresados en la oración de todo fiel judío: «Que vuestro Dios instaure durante vuestra vida su reinado por el Mesías, hijo de

---

17. Cf. com a Mt 5,3

David.» Pero, al mismo tiempo, incitan a la contradicción, por la persona del orador, cuya procedencia humilde, corriente, es conocida de todos. «El orador que tienen entre ellos no parece convenir con el mensaje que anuncia» (Dalman). El relato de Lucas concuerda en este punto con el de Marcos (6,3) y el de Mateo (13,55), y, por otra parte, va también más allá que aquellos en cuanto que, según Lucas, los paisanos de Jesús no sólo toman ocasión de escándalo de su persona, sino también, y sobre todo, del contenido de su discurso, de la pretensión en él formulada y de la acometividad de su tono. El resultado final es el mismo que encontró Jeremías (11,21) entre sus paisanos en Anatot. Sus oyentes echan de menos la prueba, la legitimación de sus pretensiones.

Mientras en Mc 6,2 los nazarenos se refieren a los milagros que **23** Jesús ha llevado a cabo (en otros lugares), en Lucas es Jesús quien a continuación se les anticipa con la réplica. El proverbio irónico que cita en primer término, tiene numerosos paralelos en la literatura rabínica («¡Médico, cura tu propia invalidez!»), así como en la griega y la romana. En el presente contexto, su sentido sólo puede ser que Jesús debe presentarse con las pruebas de su poder taumatúrgico no sólo entre los extraños, sino también y sobre todo en su propia patria, en Nazaret, para apoyar la pretensión expresada en sus palabras. No es que los nazarenos se sientan orgullosos de su paisano y tengan celos de los de Cafarnaúm, sino que su posición ante Jesús es, como lo muestra el v. 24, de repulsa y de escepticismo. El v. 23*b* es, pues, una aclaración al v. 23*a*. De él se desprende, además, de manera clara, que este episodio pertenece a una época muy posterior, por estar ya extendida la fama de las obras de Jesús. Cafarnaúm aparece también aquí como escenario de un número especialmente elevado de milagros de Jesús [18].

Jesús contrapone a continuación del proverbio que ha dado **24** expresión a los pensamientos de los nazarenos, otro (= Mc 6,4) en que se da el motivo por el que no quiere cumplir sus deseos: Jesús participa también del destino normal entre los profetas de no gozar de consideración en su patria. Si Jesús se ve rodeado sólo

18. Cf Mc 1,21-45; Lc 10,15 = Mt 11,23.

de una actitud hostil, de desprecio y de repulsa, no «puede» entonces llevar a cabo ningún milagro[19]. Jesús se niega aquí, como siempre en otras ocasiones, a acreditar su reivindicación mesiánica por medio de una señal, ya que la fe, que exige señales, no es verdadera fe. Con las palabras de Jesús en el v. 24 queda decidida la reacción de los ánimos, hasta aquel momento encontrados, en contra de Jesús.

25-27 Los dos ejemplos siguientes tomados de la actividad de dos grandes profetas del AT, con los cuales justifica Jesús su manera de proceder, no hacen sino ahondar más el abismo. Su fin no es el dar una prueba a la sentencia del v. 24, de que un profeta no goza de consideración en su patria, sino mostrar que su actuación puede redundar en beneficio de los extraños en lugar de los propios paisanos. La historia muestra que profetas del AT han dado también su preferencia a los extraños, y un profeta actúa siempre bajo la inspiración de Dios. Y frente a Dios no puede nadie hacer valer pretensiones legales. Dios es libre en su actuar salvífico. La solemne fórmula de introducción «en verdad os digo» no va encaminada a garantizar los dos hechos históricos aducidos, sino la ley divina que en ellos se expresa. Los tres años y medio de falta de lluvias, a que se refiere el v. 25[20], tienen que ser entendidos, como es frecuente en la literatura rabínica como número redondo[21].

La aplicación de los dos ejemplos a Jesús no puede tener otro sentido en el contexto en que se encuentra sino que, también en lo que se refiere a sus milagros, tiene que quedar su ciudad patria en segundo término frente a los extraños, por ser ésta la voluntad de Dios. Ambos ejemplos introducen además un nuevo pensamiento frente a lo que precede, el de la libre elección de la gracia divina, frente a la que no tienen significación alguna relaciones de parentesco o de nación (cf. Mc 3,31-35).

28s La actitud ya hostil de los oyentes se aumenta ahora hasta un verdadero arrebato de furia. Un profeta que no quiere hacer nada

19. Cf. com. a Mc 6,5

20. Así también Sant 5,7, mientras en 1Re 18,1 la sequía no sobrepasó el tercer año.

21. Cf. también Dan 7,25.

en favor de su ciudad patria y le escatima sus beneficios en favor de los extraños deja de ser considerado como suyo. Jesús es arrojado de la ciudad, y quieren hasta matarlo, porque un profeta que no se legitima como tal por medio de milagros, merece, según el Dt 13,2ss, la muerte. Nazaret rechaza y expulsa a su profeta, más aún, a su Mesías. El monte desde el que los nazarenos quieren despeñar a Jesús no puede ser considerado como un dato exacto sobre la situación de su «ciudad», que en la realidad debe de haber sido sólo una humilde aldea. Nazaret está situado en un pequeño valle alto rodeado de colinas, al NE de la llanura de Jesreel, al borde de las montañas de Galilea, separado, por el norte, de Seforis, que dista de Nazaret sólo 6 km, por una cresta montañosa que sobrepasa su altura en 200 m La tradición tardía [22] ha situado el lugar referido por Lucas en el *Gebel el-kafze* («monte del Salto»), que tiene una rápida pendiente hacia el oeste y está situado a tres kilómetros al SE de Nazaret.

El propósito de los nazarenos no llega a ser realizado, Jesús se 30
sustrae a su violencia [23], hecho al que no parece que haya que atribuir un carácter milagroso, ya que Jesús no ha utilizado nunca su poder taumatúrgico en provecho propio (cf. Mt 26,52-54). Por otra parte, los nazarenos hubieran recibido en otra forma la señal que se les había negado antes. Lo que el evangelista quiere decir es evidentemente que nadie pudo hacerle nada a Jesús, porque aún no había llegado la hora de su fin (cf. 9,51). Jesús se aleja de su ciudad patria y la reprueba una vez que ha sido reprobado por ella. Los evangelistas no dan noticia alguna de una segunda visita de Jesús a Nazaret.

La sinagoga judía.

La sinagoga era para el judaísmo tardío el verdadero lugar de la oración y de la formación religiosa. El templo de Jerusalén, junto al que no podía haber otros fuera de la ciudad santa, era el centro religioso del judaísmo (cf. 2,41ss), pero sólo era accesible,

22. Comprobable desde comienzos del s IX.
23. Cf. Jn 7,30.45; 8,59.

de manera habitual, a los habitantes de Jerusalén o de sus cercanías. Los más alejados, en especial los judíos de la amplia diáspora, tenían que contentarse con las peregrinaciones con ocasión de las grandes fiestas [24]. Por ello, la creación de la sinagoga fue una verdadera necesidad religiosa, y no es fácil exagerar al ponderar su importancia histórico-religiosa. Su existencia, junto con la de los doctores de la ley, ha sido parte esencial en el hecho de que el judaísmo, aun después de la desaparición del templo y el culto sacrificial, y de su ser como nación cerrada, haya conservado su religión y, con ella, su persistencia como pueblo.

El origen de la sinagoga nos es desconocido. Según la opinión más probable es una creación de la cautividad babilónica, mantenida después del retorno a Palestina a pesar de la reedificación del templo. La sinagoga servía, pues, en primer lugar, en la época en que no hubo sacrificios, como sustitutivo del templo. El culto de la sinagoga, compuesto de lectura de la Escritura, predicación y plegaria, es el primer ejemplo de un culto no sacrificial en la historia de las religiones. Según otra opinión, la sinagoga es una creación del judaísmo de la diáspora, privado de la cercanía al templo, y luego fue introducida también en Palestina. En todo caso es un hecho que su existencia todavía no puede atestiguarse en Palestina en la época de Esdras y los más antiguos testimonios de su presencia proceden de Egipto de la época de Ptolomeo III Evergetes (247-221). En la época del NT, la sinagoga es una institución firmemente establecida y generalizada, tanto en Palestina como en la diáspora [25]. Su nombre corriente era el de «casa de reunión» (= συναγωγή) o, como por lo general entre los judíos helenísticos de la diáspora, «casa de oración» (= προσευχή) [26]. En cada ciudad de Palestina, aun en los lugares de menor importancia, como Nazaret [27], había al menos una sinagoga. También Jerusalén, la ciudad del templo, poseía varias de ellas [28].

---

24. Cf. com a Lc 2,41.
25. Cf. Act 9,20; 13,5 14; 14,1; 15,21; 16,13; 17,1.10.17; 18,4.19.26.
26. Cf. com. a Act 16,13. 27. Cf. Mt 9,35; Mc 1,39; Lc 4,15.
28. Cf. Act 24,12; una sinagoga para los judíos de la diáspora menciona Act 6,9.

Este hecho solo hace ya evidente la extraordinaria significación de la institución de la sinagoga. La sinagoga era el verdadero lugar de formación religiosa para el pueblo, que no tenía acceso a las escuelas de los rabinos. La sinagoga servía también en muchos casos como juzgado [29], hecho que se explica a partir de la estrecha relación existente, en el judaísmo, entre religión y derecho. En fin, fue la sinagoga también institución en cuyo seno se abrió paso al evangelio y a la religión cristiana misma.

Los objetos principales presentes en toda sinagoga eran, aparte de los asientos para los oyentes, los rollos con las sagradas Escrituras, el arca donde se guardaban (el arca de la *torah*, que correspondía al arca de la alianza del templo), y la tribuna provista de un atril, un estrado de madera para el que leía la Escritura y pronunciaba la exhortación. Responsable para la dirección del culto era el presidente de la sinagoga [30]. Él era quien determinaba la persona que leería la Escritura y la oración, e invitaba a predicar a personas indicadas para ello (cf. Act 13,15). El sirviente de la sinagoga tenía por oficio sacar y guardar de nuevo las Sagradas Escrituras. Estos eran los únicos funcionarios de la sinagoga. Los actos de culto, en cambio, eran ejercidos aún en la época neotestamentaria por los miembros de la comunidad, por lo cual también Jesús podía, en todas partes, tomar la palabra y utilizar la ocasión del culto de la sinagoga para la predicación del evangelio [31].

El *culto de la sinagoga*, que tenía lugar todos los sábados y días de fiesta por la mañana, era un culto oral, no sacrificial, en el que lo principal era la *doctrina*. A él debían los rabinos, sobre todo, su gran influencia sobre el pueblo, con lo que se iban convirtiendo cada vez más en sus dirigentes religiosos. La primera parte del culto consistía en unas plegarias, en primer término la recitación del *šemá*, esto es, «escucha» [32], después la profesión de fe en el único Dios

29. Cf. Mc 13,9; Mt 23,34; Act 22,19; 26,11; 2Cor 11,24; cf. también com. a Lc 6,22.

30 Cf. Mc 5,22; Lc 13,14; Act 13,15; 18,8 17.

31 Lo mismo que hacía después Pablo; cf Act 13,15 42 44, 17,21; 18,4

32 Dt 6,4-9; 11,13-21; Núm 15,37-41

verdadero, que debía ser recitada por todo israelita varón mayor de edad por la mañana y por la tarde, además la *tefillá*, la oración de las 18, oración que debe su nombre a las 18 bendiciones o alabanzas divinas de que se compone. Mientras que esta oración tenía que ser recitada tres veces cada día por todo israelita, también mujeres, niños y esclavos, en su uso en la sinagoga sólo eran recitadas las tres primeras y las tres últimas bendiciones, siendo pronunciadas, en lugar de las bendiciones omitidas, oraciones especiales para los sábados o días de fiesta; antes de la última bendición tenía lugar la «bendición sacerdotal» [33], tomada del culto del templo.

A esta parte de plegaria, que prestaba al culto de la sinagoga su carácter litúrgico, seguía como segunda la parte doctrinal y al mismo tiempo más importante del culto, la lectura de la Escritura con la exhortación consiguiente. La lectura consistía en un pasaje de la *torah* (los cinco libros de Moisés: la *paraše)* y otro de los «profetas» (esto es, de los libros del AT de Jos a 2Re y los profetas en sentido estricto, excepto Daniel: la *haftare).* Desde que el hebreo desapareció como lengua vernácula de los judíos de Palestina, esto es, desde la cautividad babilónica, tenían que ser traducidos estos pasajes a continuación en arameo, por ser incomprensibles para la mayoría de los oyentes. A continuación seguía, siempre que hubiera un orador capaz — no era un precepto estricto —, una exhortación, casi siempre sobre el tema del texto escriturario leído, que podía ser pronunciado por todo israelita varón mayor de edad que tuviera las dotes necesarias para ello.

Un sábado en Cafarnaúm
4,31-44 (= Mt 4,23-25; 7,28s; 8,14-17; Mc 1,21-39)

Con 4,31 toma Lucas de manera plena el hilo de la narración de Marcos y describe en los cuatro pasajes siguientes, que forman entre sí una unidad en el tiempo, en primer lugar la actuación de Jesús en Cafarnaúm.

---

33. Núm 6,24-26; cf. com. a Lc 1,22.

La vocación de los primeros discípulos, que Marcos precede (1,16-20), la ofrece Lucas más tarde en 5,1-11, según una fuente distinta.

Primera actuación de Jesús en Cafarnaúm
4,31-37 (= *Mc 1,21-28; cf. Mt 7,28s)

31 *Bajó a Cafarnaúm, ciudad de Galilea. Y los sábados se ponía*
a instruirlos. 32 *Todos se maravillaban de su manera de enseñar, por-*
que su palabra iba revestida de autoridad.
33 *Había en la sinagoga un hombre que tenía espíritu de demonio*
impuro y que comenzó a gritar a grandes voces: 34 *«¡Eh! ¿Qué tene-*
mos nosotros que ver contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a acabar
con nosotros? Yo sé bien quién eres: ¡El Santo de Dios!» 35 *Pero*
Jesús le increpó con imperio: «Enmudece y sal de este hombre.»
Entonces el demonio, echándolo por tierra delante de ellos, salió de
él sin haberle causado daño alguno. 36 *Todos quedaban llenos de es-*
tupor y lo comentaban unos con otros, diciendo: «¿Qué clase de
palabra es ésta, que manda con autoridad y poder a los espíritus im-
puros, y les hace salir?» 37 *Y con esto su fama se extendía por todos*
los lugares de la comarca.

Jesús «baja» (un desnivel de 650 m) desde Nazaret a la ciudad **31**
de Cafarnaúm, junto al lago de Genesaret (cf. Jn 2,12), y que Lucas determina para sus lectores no palestinos como una «ciudad de Galilea» (cf. p. 28).

En el v. 32 ha quedado suprimida la comparación de Jesús con **32**
los maestros de la Escritura de Mc 1,22, por no ser de interés para los lectores de Lucas.

«Espíritu de demonio impuro» quiere decir un espíritu, esto es, **33**
un demonio impuro, hostil a Dios.

Al final del v. 37 omite Lucas el dato geográfico de Mc 1,28 **37**
«de Galilea», hecho que se muestra claramente como intencionado por el v. 44 (cf. allí).

Jesús cura a la suegra de Pedro
4,38s (= Mt 8,14s; *Mc 1,29-31)

[38] *Salió de la sinagoga y entró en la casa de Simón. La suegra de Simón se encontraba acometida de gran fiebre y le rogaron por ella*
[39] *Y llegándose a donde ella estaba, mandó con imperio a la fiebre, y ésta le desapareció. Inmediatamente ella se levantó y se puso a servirlos.*

Lucas no ofrece la vocación de los dos grupos de hermanos (Mc 1,16-20) hasta más adelante, por lo que aquí Simón no es todavía un personaje conocido de los lectores, como tampoco se sabe por qué Jesús se dirige precisamente a su casa. Éste es el motivo por el que Lucas omite los nombres de los otros tres acompañantes. El nombre de Simón era imprescindible en el relato. La «gran fiebre» está atestiguada como expresión técnica entre los médicos antiguos. En lugar de «le hablaron de ella» (Mc 1,30) dice Lucas: «. le rogaron por ella» Jesus no necesita que le den noticia de nada [34]. El «inmediatamente», añadido por Lucas [35], tiene como fin subrayar ante el lector el efecto instantáneo de la curación.

Otras curaciones
4,40s (= Mt 8,16s; *Mc 1,32-34)

[40] *Al ponerse el sol, le llevaron todos los que venían sufriendo de diversas enfermedades; entonces él iba imponiendo sus manos a cada uno de ellos y los curaba.* [41] *También los demonios salían de muchos, gritando así: «Tú eres el Hijo de Dios.» Pero él les increpaba con imperio y no les permitía decir eso, porque sabían que él era el Mesías.*

---

34 Cf. com a Lc 9,47.
35 Cf. Lc 5,25; 8,47; 13,13.

Lucas hace notar, de manera expresa, que Jesús atendía con **40** amor a cada uno de los enfermos (ha sido evitado el «muchos» de Mc 1,34) y que la curación era efectuada por imposición de manos (cf. Mc 6,5).

Totalmente suprimido queda Mc 1,33; por ello no queda claro que la curación de los numerosos enfermos tenía lugar fuera de la casa de Simón.

En el v. 41 menciona Lucas, anticipando Mc 3,11*b*-12, que los **41** demonios confesaban a Jesús como Hijo de Dios y que él les mandaba callar; «Hijo de Dios» es aquí equivalente a «Mesías».

Jesús sale de Cafarnaúm
4,42-44 (= Mt 4,23-25; *Mc 1,35-39)

[42] *Cuando amaneció, salió y se fue a un lugar solitario; entre tanto,*
las multitudes lo andaban buscando, llegaron luego hasta él y querían
retenerlo, para que no se alejara de ellos. [43] *Pero él les dijo: «También*
a otras ciudades tengo que anunciar la buena nueva del reino de Dios,
pues para esto he sido enviado.» [44] *Luego iba predicando por las*
sinagogas de Judea.

Lucas no da cuenta de la vocación de los primeros discípulos de **42** Jesús hasta el pasaje siguiente. En su texto, por tanto, Jesús no aparece todavía rodeado de sus discípulos, motivo por el que no hace referencia a que fueron Simón Pedro y sus compañeros quienes querían que volviera Jesús (Mc 1,36s). En Lucas es el pueblo, basándose seguramente en el texto de Mc 1,37: «Todos te buscan.»

Extraño es que Lucas suprima aquí, en contra de la tendencia que le es propia [36], el dato de que Jesús se retiró del pueblo *para orar*, dato que ofrece luego en 5,16. Probablemente le interesaba sólo destacar que Jesús no quería ser retenido en *un solo lugar*.

La respuesta de Jesús queda convertida en la redacción de Lucas, **43** aun más claramente que en Marcos, en una declaración de principio

36. Cf com a Lc 5,16.

de la tarea que le es propia [37]. La predicación de Jesús (Mc 1,38) queda más determinada en Lucas en cuanto a su contenido como anuncio de la buena nueva del reino de Dios [38]

44 En el v. 44 se dice, generalizando, en lugar de Galilea (Mc 1,39), Judea, con lo que se hace referencia a todo el país de los judíos, Palestina [39]. Las expulsiones de demonios quedan suprimidas en consonancia con el hecho de que, en el v. 43, ha quedado mencionada sólo la predicación de la buena nueva como único componente de la misión de Jesús.

Vocación de los primeros discípulos
5,1-11 (cf. Mt 4,18-22; Mc 1,16-20)

1 *Sucedió, pues, que, mientras él estaba de pie junto al lago de*
Genesaret, el pueblo se fue agolpando en torno a él, para oir la pala-
bra de Dios. 2 *En esto vio dos barcas atracadas a la orilla del lago;*
pues los pescadores habían salido de ellas y habían estado lavando
las redes. 3 *Subió, pues, a una de estas barcas, que era de Simón,*
y le rogó que la apartara un poco de la orilla; y, sentado allí, ense-
ñaba a las multitudes desde la barca.

4 *Cuando terminó de hablar, dijo a Simón: «Navega mar adentro*
y echad vuestras redes para pescar.» 5 *Y respondió Simón así: «Maes-*
tro, toda la noche hemos estado trabajando duramente, pero no
hemos logrado coger nada; sin embargo, porque tú lo mandas, echaré
las redes.» 6 *Lo hicieron así, y recogieron tan grande cantidad de*
peces, que las redes estaban a punto de romperse. 7 *Entonces hicieron*
señas a los compañeros que estaban en la otra barca para que vinieran
a ayudarles; acudieron, pues, y llenaron tanto las dos barcas, que casi
se hundían. 8 *Cuando Simón Pedro vio esto, se echó a los pies de*
Jesús, diciéndole: «Apártate de mí, Señor, que soy hombre pecador.»
9 *Es que un enorme estupor lo había invadido a él y a los que con*

37. Sobre el «tengo que», cf , en Marcos, el exc de la p 235; sobre la conciencia de Jesús sobre su propia misión, cf. com. a Mc 1,38

38. Cf. Lc 9,11; 18,29; 21,31 y par; también 8,1; 9,2.60.44.

39. Como en Lc 1,5; 6,17; 7,17; 23,5; Act 2,9; 10,37.

él estaban, ante la redada de peces que habían capturado. [10] *Igualmente les sucedió también a Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, que estaban asociados con Simón. Pero Jesús dijo a Simón: «No temas. Desde ahora serás pescador de hombres.»* [11] *Y cuando atracaron las barcas a la orilla, dejándolo todo, le siguieron.*

Aquí —demasiado tarde si se compara con la exposición de Marcos—, después que Simón y sus tres compañeros han sido ya testigos de varios actos de Jesús, nos ofrece Lucas un relato, distinto del de Marcos, sobre la vocación de los primeros discípulos. Así como en Marcos resulta psicológicamente improvisado el éxito del llamamiento de Jesús a los dos grupos de hermanos, lo mismo en Lucas (4,38s) la ida de Jesús a la casa de Simón. Lucas no hace referencia hasta este pasaje a la vocación de los discípulos, de modo que todo lo hasta aquí narrado va pensado en él sin la presencia continua de los mismos. La escena supone, pues, un paso más adelante y el llamamiento de Jesús a Pedro, así como la decisión sin vacilaciones y la prontitud con que éste lo acepta, no resultan tan inesperados como en Marcos. Posiblemente es este proceso lo que le interesa destacar a Lucas y le ha llevado a no ofrecer la escena hasta este pasaje y no antes entre 4,30 y 4,31, en el lugar correspondiente a Mc 1,16-20. Tal explicación del hecho es más probable que no la hipótesis de que Lucas observe en la sección que abarca 4,14-5,11 una ordenación topográfica (Jesús se dirige a Galilea 4,14s; actuación en su ciudad patria 4,16-30; en Cafarnaúm 4,31-41; en los alrededores de Cafarnaúm 4,42ss), con una progresiva ampliación del escenario. La ordenación de Lucas no puede ser entendida como una crítica y corrección del orden ofrecido por Marcos.

En la descripción de la situación en 5,1-3 se utilizan los datos **1-3**
de Mc 2,13 y 4,1s, pasajes ambos en los que se dice que Jesús predica junto al lago o desde el mismo. Por ello ha suprimido Lucas ambos datos en los pasajes paralelos a Marcos [40]. El dato de que

40. Lc 5,27 y 8,4; un procedimiento semejante véase en Lc 4,41.

Jesús predica desde la barca de Simón es sólo secundario en nuestro pasaje y sirve únicamente de introducción a lo que sigue. En el v. 1 es de importancia sólo el hecho de que Jesús se encuentra de nuevo en las inmediaciones del lago, mientras que, según 4,42-44, había abandonado el territorio de Cafarnaúm.

4 La idea central de la perícopa es la pesca a la que Jesús invita a Pedro. Lucas no dice que estuviera también presente Andrés, su hermano (Mc 1,16s), pero el número plural de los interpelados por Jesús y el texto de v. 6s, así como el hecho mismo de la pesca con una red barredera, presuponen que Pedro no está solo.

5 El v. 5 tiene sobre todo como finalidad destacar como milagrosa la abundante pesca que sigue. Como afirma Simón, la empresa no promete mucho de suyo, toda vez que no han obtenido ningún resultado durante la noche, que es la hora más apropiada para la pesca. Pero, a pesar de todo, lleva a la práctica la orden de Jesús, lo cual supone no tanto un acto de obediencia como de fe en Jesús.

6 El v. 6 describe la magnitud del éxito obtenido por Simón, que es una revelación del poder de Jesús.

7 La extraordinaria abundancia de la pesca da ocasión, por otra parte, para poner en relación con Jesús a los otros compañeros de Simón, cuyos nombres son ofrecidos por Lucas, con algo de retraso, en el v. 10. Al ser llamados para prestar ayuda, son ellos también testigos del milagro, lo que constituye una preparación para el llamamiento de Jesús.

8s La impresión del milagro que acaba de vivir deja subyugado y conmovido a Simón Pedro[41], hasta tal punto que se siente absolutamente indigno de la cercanía de Jesús. Jesús aparece ante Pedro, por el poder taumatúrgico que acaba de mostrarse en la pesca por él ordenada, como el «santo», un ser dotado de poder sobrehumano, cuya presencia le estremece (cf. Is 6,5). Por ello se echa a sus pies lleno de temor y de respeto. Las palabras que le dirige son la expresión espontánea de su conmoción interior. Por ello no tiene sentido

41. El doble nombre aparece en Lucas sólo en esta ocasión, en adelante siempre Pedro, excepto en 22,31; 24,34; cf. com. a Lc 6,14 = Mc 3,16.

la pregunta de cómo podía, dentro de la barca, invitar a Jesús a que «se apartara». Confesarse a sí mismo como pecador no quiere decir que sea consciente de una culpa especial, sino sólo que se siente, como hombre miserable y pecador, incapaz de soportar la cercanía de lo santo. Que Pedro reconociera ya en aquel momento a Jesús como el *Mesías*, no puede deducirse del texto. Suponer que hubiera reconocido ya a Jesús como el Hijo consustancial de Dios supondría anticipar con mucho el curso de la evolución religiosa de los discípulos y haría inexplicable el proceder de Pedro (detalle suprimido por Lucas) cuando la primera predicción de la pasión de Jesús (Mc 8,31-33), así como la dura conmoción del viernes santo. A la cuestión de cómo se puede explicar el desmedido asombro de Pedro, después que había sido ya testigo en 4,38s de la curación de su suegra, es la mejor respuesta que Lucas no da cuenta de esta escena en su lugar histórico.

Hasta aquí no da Lucas los nombres de los dos compañeros que **10** Pedro hizo venir en su ayuda: Santiago y Juan; Andrés, hermano de Pedro, en cambio, no es nombrado aquí. Pedro forma la figura central del relato. El «no temas» que introduce la respuesta de Jesús tiene la misma significación que en 1,13.30 en boca del ángel. El hombre, estremecido en un primer momento por la cercanía de la manifestación sobrehumana, es tranquilizado, para que así sea capaz de acoger el mensaje divino. Con ello queda transformado el efecto en un principio de repulsión, negativo, de la persona de Jesús sobre Pedro, en otro positivo y de atracción. La invitación a su seguimiento, el llamamiento mismo (cf. Mc 1,19s), no queda expresado en el relato de Lucas de manera formal, pero va contenido en la frase sobre la futura profesión de Pedro como pescador de hombres y es presupuesto en el v. 11.

El v. 11 presupone además que el llamamiento de Jesús fue **11** dirigido también a los compañeros de Pedro[42]. La pesca milagrosa, cuya significación simbólica para la futura profesión de Pedro y sus compañeros dan a entender de manera bien clara las palabras de Jesús (v. 10), no es la verdadera causa de su adhesión a Jesús,

42. Sobre la expresión «lo dejaron *todo*», cf. com. a Lc 5,28.

pero sí seguramente un motivo que dio a sus voluntades un poderoso impulso para seguir su llamamiento.

Desde antiguo ha recibido soluciones diferentes la cuestión de si esta escena representa un episodio distinto al de Mc 1,16-20 ó es solamente un relato del mismo procedente de una tradición diferente. Sin duda hay que decidirse por la segunda de las dos hipótesis. No sólo el hecho de que Lucas haya dejado de lado la importantísima escena de Mc 1,16-20 puede explicarse sólo de esta manera, sino también el final del pasaje de Lucas habla en favor de ello. Los v. 10*b* y 11 son tan imposibles después de Mc 1,16-20, como Mc 1,16-20 después de Lc 5,1-11. Ambos pasajes pueden ir referidos sólo a un mismo episodio. El relato extraordinariamente conciso de Marcos, en que lo único importante para el evangelista es el hecho decisivo de la vocación misma, no excluye tampoco el milagro de la pesca, que puede imaginarse muy fácilmente entre Mc 1,16 y 1,17.

Aún más, el relato de Lucas sirve para explicar psicológicamente el de Marcos, quien a su vez es necesario para comprender del todo el relato de sorprendente concisión y hasta fragmentario de los v. 10s. Conclusión posible y necesaria es que Mc 1,16-20 está, en su conjunto, contenido en Lc 5,10s, sólo que Lucas ha reunido en una las dos escenas de la vocación narradas por Marcos, cuya figura central es Simón Pedro. Los hijos de Zebedeo son en Lucas personajes secundarios y Andrés, hermano de Pedro, no es siquiera nombrado. Y aunque Lucas no da cuenta sino del llamamiento dirigido a Pedro, dice al final que lo *dejaron* todo y *siguieron* a Jesús. En Lucas es el milagro de la pesca el núcleo de la narración y Pedro su figura central. La circunstancia sorprendente de que el relato de Marcos no haga referencia alguna precisamente a este milagro, puede explicarse por ser de importancia para el evangelista única y exclusivamente el hecho de la vocación de los primeros discípulos de Jesús.

Aparte de esto hay aún otras diferencias de menor importancia entre los dos relatos: según Mc 1,16 se encuentran Pedro y Andrés entregados a la tarea de la pesca cuando Jesús los ve y los invita a su seguimiento, según Lc 5,2 están limpiando sus redes a la

orilla, lo cual corresponde, por otra parte, a Mc 1,19. El llamamiento de Jesús va dirigido, según Marcos, a cada uno de los dos grupos de hermanos por separado, y cuando están en tierra firme, según Lc 5,10*b*, en cambio, sólo a Pedro, y en el lago. Pero también estas diferencias son comprensibles teniendo en cuenta que ninguno de los dos relatos pretende dar una exposición completa del proceso histórico.

Con la pesca milagrosa de Pedro y sus compañeros de Jn 21,1-14 en una aparición del Resucitado, tiene de común el relato de Lucas sólo el rasgo de seguir al mal éxito de la noche (cf. Jn 21,3) una gran abundancia de peces en la pesca del día llevada a cabo por orden de Jesús (Jn 21,6). Esta coincidencia no basta como prueba de la hipótesis de que Lucas hubiera unido con la escena de la vocación este relato de la pesca perteneciente a una situación totalmente distinta. La confesión de Pedro: «Soy hombre pecador», no tiene sólo un sentido en el caso de que sea pronunciada en el arrepentimiento del recuerdo de su negación. El conjunto psicológico de la narración de Lucas es tan completo, que no puede ponerse en duda su carácter unitario, a pesar de la introducción algo retrasada de la figura de los hijos de Zebedeo en el v. 10.

Curación de un leproso
5,12-16 (= Mt 8,1-4; *Mc 1,40-45)

[12] *Y sucedió que, estando él en una ciudad, había allí un hombre cubierto de lepra; al ver éste a Jesús, se postró ante él y le suplicó así: «Señor, si tú quieres, puedes dejarme limpio.»* [13] *Y extendiendo él la mano lo tocó, diciéndole: «Lo quiero; queda limpio.» E inmediatamente la lepra desapareció de él.* [14] *Entonces le mandó que a nadie lo dijera, sino* «ve a presentarte al sacerdote (Lev 14,1-32) *— le añadió — y a ofrecer por tu purificación lo que mandó Moisés, para que les sirva de testimonio».* [15] *Pero su fama se extendía cada día más, y numerosas multitudes acudían para oírlo y para ser curadas de sus enfermedades.* [16] *Él, sin embargo, se retiraba a lugares solitarios y hacía oración.*

La determinación local que falta en Marcos queda completada por Lucas en la forma general que le es característica, y que al mismo tiempo le sirve de enlace con 4,43s. En cambio suprime las expresiones de tipo emotivo humano en Jesús (Mc 1,41.43) y la observación de Marcos (1,45), de que Jesús intentaba ocultarse ante el pueblo. El pasaje de Mc 1,45, referido sólo a la situación de la curación de aquel leproso, queda convertido por Lucas (v. 15s) en un relato de carácter general sobre la actividad de Jesús. Característica de Lucas es la referencia a la oración de Jesús en la soledad [43], aunque en este caso reproduce Mc 1,35, pasaje que ha pasado antes por alto.

43. Cf. Lc 3,21; 6,12; 9,18 28

Sección segunda: COMIENZA LA LUCHA CON LOS ADVERSARIOS 5,17-6,11

Siguiendo, de manera exacta, el texto de Mc 2,1-3,6, hace seguir aquí también Lucas las cinco discusiones habidas en Galilea entre Jesús y sus adversarios.

Curación de un paralítico 5,17-26 (= Mt 9,1-8; *Mc 2,1-12)

[17] *Y sucedió que un día él estaba enseñando y había allí también unos fariseos y doctores de la ley, [y gente] que habían venido de todas las aldeas de Galilea y de Judea, y de Jerusalén. Y el poder del Señor le impulsaba a curar.*

[18] *Entonces unos hombres, que traían en una camilla a uno que estaba paralítico, trataban de introducirlo y ponerlo delante de él.* [19] *Y no encontrando por dónde introducirlo por causa de la multitud, subieron a la terraza y, por entre las tejas, lo pusieron, con su camilla, allí en medio, delante de Jesús.* [20] *Al ver él la fe de aquellos hombres, dijo: «Hijo mío, perdonados te son tus pecados.»* [21] *Entonces los escribas y los fariseos comenzaron a pensar: «Pero, ¿quién es éste, que dice esas blasfemias? ¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?»* [22] *Pero, conociendo Jesús los pensamientos de aquéllos, les dijo así: «¿Qué es lo que estáis pensando en vuestro interior?* [23] *¿Qué es más fácil, decir: "Perdonados te son tus pecados", o decir: "Levántate y anda"?;* [24] *pues para que sepáis que el*

Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados —dijo al paralítico—: Yo te lo mando; levántate, toma tu camilla y vete a tu casa.» [25] *E inmediatamente se levantó delante de ellos, tomó el lecho en que había estado tendido y se marchó a su casa, glorificando a Dios.* [26] *Todos quedaron como fuera de sí y glorificaban a Dios; y llenos de temor exclamaban: «Hoy sí que hemos visto cosas maravillosas.»*

Lucas renuncia (a diferencia de Mc 2,1) a una determinación local de la escena, pero hace notar que Jesús estaba enseñando [1] y coloca, sobre todo, en la introducción a los fariseos y los doctores de la ley [2], que observan a Jesús con ánimo hostil [3], mientras que en Marcos (2,6) no se da cuenta de su presencia hasta más tarde. El dato de Marcos, de que Jesús se encuentra de nuevo en Cafarnaúm, no le pareció quizás a Lucas pertinente después de su v. 16. Lucas ha suprimido también la observación de Marcos de que Jesús está en una casa, lo cual imposibilita la comprensión de los v. 18s. La continuación en el v. 17 está quizá corrompida en los manuscritos que, por lo demás, suelen ofrecer las mejores lecturas, ya que Lucas sigue aquí claramente a Mc 3,7s y la afirmación en él contenida, de que acudían de todas las aldeas de Galilea y de Judea, suena hiperbólica en alto grado, referida solamente a los fariseos y los doctores de la ley. No es, pues, de los adversarios de Jesús de quienes debe decirse que acudían de todas las aldeas de Palestina, sino del resto del auditorio. La observación de que el poder de Dios (cf. 1,35) actuaba en Jesús para las curaciones prepara la referencia posterior de Jesús a su potestad (v. 24). Adición de Lucas es el v. 18*b*. La afirmación del v. 19, de que los que llevaban la camilla del enfermo le descendieron al interior de la casa a través del techo de tejas está hecha desde el punto de vista del ambiente de sus lectores helenísticos, a los que pretende hacer inteligible el proceso, ya que en Palestina no había tales tejas [4].

1. Cf. Lc 5,3, y especialmente 20,1.
2. El término aclaratorio de doctores de la ley es propio de Lucas en lugar del de escribas (cf. v. 21); cf. 7,30; 10,25; 11,45s.52; 14,3; Act 5,34.
3. Lo mismo en Lc 6,7.
4. Correcciones semejantes también en Lc 6,48s y 21,29.

Vocación de Leví y relaciones de Jesús con los publicanos 5,27-32 (= Mt 9,9-13; *Mc 2,13-17)

[27] *Después de esto, salió y vio a un publicano, llamado Leví, que estaba en su despacho de cobrador de impuestos, y le dijo: «Sígueme.»* [28] *Y éste, dejándolo todo, se levantó y lo iba siguiendo.* [29] *Entonces Leví le dio un gran banquete en su casa; y asistía gran número de publicanos y otros más, que estaban a la mesa con ellos.* [30] *Los fariseos y sus escribas murmuraban y decían a sus discípulos: «¿Cómo es que coméis y bebéis con los publicanos y pecadores?»* [31] *Y Jesús les contestó así: «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos;* [32] *no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, para que se conviertan.»*

Mediante la indicación «después de esto» enlaza Lucas este episodio con el que precede más estrechamente que Marcos (cf. 10,1). Que Jesús instruye, junto al lago, al pueblo que allí se ha reunido, se omite, por haber sido ofrecido ya en 5,1. Característico para Lucas es, en el v. 28, la nota adicional «dejándolo todo» [5]. En el v. 29 se nombra claramente como organizador del convite a Leví, con lo que queda también aclarada la relación entre su llamamiento y el banquete de los publicanos [6]. Los «pecadores» nombrados junto a los publicanos reciben aquí otra denominación, ya que de otro modo apenas podría ser el texto comprensible para los lectores de Lucas. Sólo los fariseos siguen nombrando (v. 30) «pecadores» a estos otros. Una atenuación frente a Mc 2,16 es el que la crítica de los adversarios va dirigida sólo contra los discípulos («¿Cómo es que coméis y bebéis...?») y no contra Jesús mismo. «Para que se conviertan» es adición aclaratoria de Lucas en el sentido de 15,17.10. Una simple adhesión externa a Jesús, sin un cambio de mentalidad, no es posible.

---

5 Cf. Lc 5,11 y p. 32s.

6. Cf. com a Mc 2,15.

Cuestión del ayuno
5,33-39 (= Mt 9,14-17; *Mc 2,18-22)

[33] *Entonces le dijeron algunos: «Los discípulos de Juan ayunan*
con frecuencia y hacen oraciones; igualmente también los de los
fariseos. En cambio, los tuyos comen y beben.» [34] *Entonces Jesús*
les contestó: «¿Acaso podéis obligar a que ayunen los invitados
a bodas mientras el esposo está con ellos? [35] *Días vendrán en que*
les quiten al esposo, y entonces, en aquellos días, ayunarán.»
[36] *Les dijo, además, una parábola: «Nadie corta un trozo de un*
vestido nuevo para echar un remiendo en un vestido viejo: si lo
hiciera, rompería el nuevo y el remiendo que de él sacó no encajaría
en el vestido viejo.
[37] *Tampoco echa nadie vino nuevo en odres viejos; si lo hiciera,*
el vino nuevo rompería los odres y se derramaría y los odres se
perderían. [38] *Un vino nuevo debe echarse en odres nuevos.* [39] *Y na-*
die, cuando acaba de beber vino viejo, quiere el nuevo; porque
dice: El viejo es mejor.»

En Marcos no se dice quiénes son los que proponen la pregunta. Lucas completa este dato a partir del pasaje anterior, y así, en su texto, ambos episodios forman una escena continua: en este caso, los fariseos, refiriéndose a sí mismos, hablan en tercera persona. Se trata de una continuación del coloquio de los v. 27-32. Por la forma que Lucas da al v. 34, queda aún más clara que en Marcos la referencia de los «invitados a la boda» a los discípulos. Junto al uso del ayuno queda mencionado en Lucas también el de la oración [7]. La respuesta de Jesús hace referencia sólo al ayuno. En lugar de «no ayunan», escribe Lucas «comen y beben» [8]. Lucas crea una fórmula introductoria nueva para el doble simil de los v. 36ss [9]. El absurdo de la manera de proceder descrito en v. 36s

7. Cf el exc después de 11,13

8 ¿Alusión a Lc 7,33s?

9 Lo mismo en Lc 6,39, 21,10 29, la misma fórmula, característica de Lucas, también en 12,16, 13,6, 14,7, 15,3, 18,1; 20,9; 22,35

está aun reforzado frente a Mc 2,21, por el hecho de que el remiendo nuevo no es un trozo de paño sin tundir, sino cortado de un vestido nuevo. El daño no resulta entonces sólo para el traje viejo, en el que no viene bien el trozo nuevo, sino también para el traje nuevo. Con esta forma de su texto ha asimilado Lucas el primer ejemplo al segundo, en el que el acento recae sobre el hecho de la destrucción de lo nuevo por su contacto con lo viejo.

Propio de Lucas es el v. 39, que, a primera vista, da la impre- **39**
sión de una sentencia simplemente profana y que da expresión a un pensamiento que no encaja con lo que precede. Éste es seguramente el motivo por el que falta en el texto occidental y en Marción. En él no se habla ya de la conservación del vino, sino de la preferencia por el vino añejo frente al nuevo. El experto prefiere el vino viejo al vino del año (cf. Eclo 9,10). El texto sólo puede ser, ya que expresa precisamente lo contrario de lo afirmado en los v. 36-38, una verificación y una crítica del hecho de que los adversarios de Jesús, que se escandalizan del nuevo espíritu de sus discípulos, se ven impedidos por su apego a lo tradicional y antiguo para comprender los nuevos tiempos. Como justificación de lo antiguo no armonizaría la frase dentro del conjunto del evangelio.

Los discípulos cogen unas espigas en sábado
6,1-5 (= Mt 12,1-8; *Mc 2,23-28)

[1] *Un sábado [segundo primero] atravesaba él por entre unas*
mieses, y sus discípulos iban arrancando espigas y, desgranándolas
con las manos, se las comían. [2] *Algunos fariseos les dijeron: «¿Por*
qué estáis haciendo lo que no está permitido hacer en sábado?»
[3] *Entonces Jesús les respondió así: «¿Es que ni siquiera habéis*
leído lo que hizo David, cuando tuvo hambre él y los que con él
iban: [4] *que entró en la casa de Dios y, tomando los panes de la*
proposición, los que únicamente a los sacerdotes es lícito comer,
comió de ellos él y los dio a sus compañeros?» (1Sam 21,2-7).
[5] *Y les añadió: «Dueño del sábado es el Hijo del hombre.»*

La designación «segundo primero», aquí referida a un sábado, no ha encontrado, hasta ahora, explicación satisfactoria. La opinión de que se trate del segundo sábado después del 15 de nisán, fiesta de la pascua judía, es sólo un intento de explicación que no satisface realmente por el hecho de que en Galilea, región que tiene que ser supuesta como escenario del episodio, no están maduras las espigas aún para esta época. La obscura palabra es además de una tradición insegura y falta precisamente en los mejores textos. Quizás es sólo una anotación marginal de un lector posterior que quiso distinguir el sábado aquí mencionado del mencionado en 6,6.

El acto de violación del sábado llevado a cabo por los discípulos lo hace Lucas aún más evidente añadiendo que trituran las espigas entre las manos. Se trata, pues, según doctrina rabínica, de un «trabajo de cosecha». En el v. 4 se omite el dato inexacto de Mc 2,26: «bajo el sumo sacerdote Abiatar», y en el v. 5 la primera de las dos declaraciones de Jesús (Mc 2,27) sobre el verdadero sentido del sábado. La afirmación de que el Hijo del hombre es señor del sábado toma entonces en Lucas el sentido de una gradación más sobre lo que David tenía derecho a hacer.

El códice D, que es el principal manuscrito del texto occidental, ofrece *en lugar* del v. 5, que coloca tras el v. 10, las siguientes palabras, consideradas por algunos «por la dificultad de que nadie lo hubiera podido inventar», como un dicho auténtico de Jesús que falta en la tradición canónica: «El mismo día vio a uno trabajar en sábado y le dijo: "Si sabes lo que haces, bienaventurado eres; pero si no lo sabes, eres un réprobo y violas la Ley".» Tales palabras hacen depender la valoración moral de una acción del conocimiento personal de su rectitud intrínseca, dando expresión a un principio fundamental de toda moral (cf. Rom 14,23). Pero a un judío pueden difícilmente haber sido dirigidas por Jesús, por no existir para él, junto a la ley, ninguna otra fuente más alta de conocimiento religioso, motivo que habla en contra de que se trate de un dicho auténtico del Señor.

Curación de una mano paralítica en sábado
6,6-11 (= Mt 12,9-14; *Mc 3,1-6)

[6] Y sucedió que otro sábado entró en la sinagoga y se puso
a enseñar. Y había allí un hombre cuya mano derecha estaba para-
lítica. [7] Los escribas y los fariseos lo estaban espiando a ver si lo
curaba en sábado, para encontrar de qué acusarlo. [8] Pero él, que
conocía los pensamientos de ellos, dijo al hombre que tenía la mano
seca: «Levántate y ponte aquí delante»; y él se levantó y se puso
allí. [9] Entonces les dijo Jesús: «Yo os voy a preguntar: ¿Es lícito
en sábado hacer bien o hacer mal; salvar una vida o perderla?»
[10] y mirándoles en torno a todos ellos, dijo al hombre: «Extiende
tu mano.» Él lo hizo, y se le quedó restablecida. [11] Pero ellos, llenos
de furia, discutían entre sí qué podrían hacer contra Jesús.

Lucas hace mención, ya desde un principio, que era otra vez sábado, circunstancia que en Marcos se deduce sólo en el curso de la narración, y que Jesús enseñaba [10], así como que la mano *derecha* del hombre estaba paralítica [11]. Los adversarios de Jesús que Marcos (3,6) no menciona hasta el fin de la narración, quedan por Lucas determinados ya en el v. 7 (cf. 5,17). En el v. 8 añade expresamente que Jesús conocía sus pensamientos [12]. En el v. 10 vuelve a omitir la mención de los rasgos de carácter emotivo en Jesús (ira y tristeza) [13]. El final de la escena, en el que según Mc 3,6 se ponen los fariseos en comunicación con los herodianos y toman la decisión formal de dar muerte a Jesús, queda en Lucas algo atenuado, por parecer el momento aún un poco prematuro para ello [14]. Lucas da cuenta a cambio de ello de los sentimientos que animaban a sus adversarios. Sobre el descanso sabático ofrece Lucas otras dos discusiones en su relato de viaje [15].

10. Cf. Lc 4,31; 5,3.17.
11. Cf. Lc 22,50 junto a Mc 14,47; Mt 5,29; 5,39, junto a Lc 6,29
12. Lo mismo en Lc 9,47 frente a Mc 9,33; cf. Lc 11,17 = Mt 12,25.
13. Cf. com. a Lc 5,12-16.
14. Hasta Lc 13,31 no se habla de un plan de asesinato de parte de Herodes.
15. Lc 13,10-17; 14,1-6

Sección tercera: PROSIGUE LA ACTIVIDAD DE JESÚS EN GALILEA 6,12-9,50

Los capítulos de la primera parte que siguen a continuación, se agrupan en una sección sin que destaque una característica o circunstancia que les dé una evidente unidad. En su conjunto corresponden a Mc 3,7-9,41 texto frente al que Lucas ofrece una doble divergencia, en primer lugar por la serie de pasajes relacionados entre sí introducida después de Mc 3,19 (ó 3,12), en los que se sigue una fuente distinta (Lc 6,20-8, 3), en segundo lugar por la supresión de Mc 6,45-8,26.

Elección de los doce
6,12-16 (= Mt 10,1-4; *Mc 3,13-19)

[12] *Y sucedió, en aquellos días, que salió él hacia el monte para*
orar y pasó la noche en oración con Dios. [13] *Cuando se hizo de día,*
llamó junto a sí a sus discípulos y escogió de entre ellos a doce,
a los cuales dio el nombre de apóstoles: [14] *Simón, al que también*
llamó Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago y Juan, Felipe y Bar-
tolomé, [15] *Mateo y Tomás, Santiago de Alfeo y Simón, llamado el*
Zelota, [16] *Judas de Santiago y Judas Iscariote, que fue traidor.*

Lucas ha cambiado el orden de los dos pasajes de Marcos 3,7-12 y 3,13-19, por el claro motivo de querer aprovechar el dato de la afluencia del pueblo (Mc 3,7-12) como situación para el sermón de la montaña (6,20-49), que añade a su continuación inmediata.

En el v. 12 vuelve Lucas a decir que Jesús pasó la noche en **12**
oración[1]. Va a ser realizado el importante acto de la elección de los apóstoles.

Lucas distingue (v. 13) más claramente que Mc 3,13 entre los **13**
doce apóstoles y el círculo más amplio de los discípulos. El contenido de Mc 3,14*b*.15 sobre el cometido y el equipo de los apóstoles lo suprime Lucas por lo pronto, para ofrecerlo luego junto con el acto de su misión (9,1s). A cambio de ello dice Lucas expresamente que fue Jesús mismo quien dio el nombre de apóstoles a los elegidos para la predicación de la buena nueva. Una vez que la vocación y la misión de los discípulos por Jesús constan como hechos históricos, es, de suyo, también posible hacer remontar a Jesús mismo el origen del título de apóstol, ya que el concepto del enviado acreditado, para el que ἀπόστολος es sólo el término griego, era también conocido en el judaísmo de entonces, aunque su contenido fuera distinto, de carácter jurídico y no religioso.

La palabra «apóstol» es en el NT, lo mismo que en el judaísmo, en primer lugar un término puramente de relación (= el representante acreditado de aquel que le envía)[2] cuyo contenido concreto no queda determinado por la palabra misma. Lo que en primera línea distingue a los apóstoles del NT de los judíos es el hecho de ser apóstoles *de Cristo*. Pero, resulta extraño que entre los evangelistas sólo Lucas utilice el término «apóstol» como título, esto es, como designación permanente de determinadas personas, así como que haga remontar su origen a Jesús mismo. Ambas cosas tienen seguramente que explicarse como resultado del influjo de la época en la que Lucas compuso su Evangelio. En Mc 6,30 y Mt 10,2 no se encuentra aún este uso[3]. Lucas es el único de los evangelistas que utiliza de aquí en adelante repetidamente este término[4], en uso ya en la época apostólica, para la designación de

---

1 Cf Lc 3,21; 5,16

2 Cf el dicho rabínico: «El enviado de una persona es tanto como la persona misma que lo envía», *Berakot* v, 5

3. Cf com. a Mc 3,15

4 Cf Lc 9,10; 17,5; 22,14; 24,10

los doce[5], siendo también el único autor del NT que lo aplica exclusivamente a ellos, a los primeros apóstoles[6]. En cambio, el término «apóstol» no se aplica nunca al mismo Pablo, quien, por su parte, utiliza la palabra en un sentido más amplio[7].

Según Pablo, un apóstol es quien ha visto al Resucitado y ha recibido de él el encargo de dar testimonio suyo (cf. 1Cor 9,1ss), condiciones que están también contenidas en el concepto de apóstol que nos da Lc[8]. Otro punto común entre ambos es también el del carácter cerrado del número de los apóstoles.

Los Hechos de los apóstoles dan cuenta de la restitución del círculo de los doce por la elección de Matías (1,16-26) en sustitución de Judas, pero no dicen nada, en cambio, de un sucesor de Santiago, el hijo de Zebedeo. Pablo, por su parte, está convencido de ser el *último* apóstol (1Cor 15,8). Los colaboradores por él elegidos tenían parte en su tarea misionera, pero el nombre de apóstoles no lo reciben nunca, tampoco Timoteo y Tito.

En Lucas incluye el concepto de apóstol además otra condición: no sólo el haber visto al Señor resucitado y haber sido elegido por él como testigo suyo, sino también el haber sido discípulo suyo ya también durante su vida terrena (Act 1,21s). Éste es el motivo por lo que en general no cuenta a Pablo entre los apóstoles; para él sólo son apóstoles los doce escogidos personalmente por Jesús durante su actividad pública. Su elección de entre el círculo más amplio de los discípulos no estaba hecha sólo con miras a su tarea apostólica posterior[9]. La primera misión que Jesús les encarga fue la de anunciar el mensaje de la llegada del reino de Dios entre los judíos, estaba pues limitada local y temporalmente. Después de su resurrección renueva Jesús aquella misión, entonces sin limitación alguna, y les hace el don del Espíritu Santo para que puedan reali-

---

5. Al mismo tiempo, Lc usa también con Marcos la expresión «los doce»; cf. Lc 9,1.12; 18,31; 22,3.47; Act 6,2.

6. Con la excepción de Act 14,4.14, donde también Pablo y Bernabé reciben el mismo título.

7. Cf. Rom 16,7; 1Cor 15,7.

8. Cf. especialmente Lc 24,48; Act 13,31; también Act 2,32; 3,15; 4,20; 5,32; 10,39.41s

9. Cf. com. a Mc 3,15.

zarla [10]. Hasta después de este pasaje no empieza Lucas a presentar a Jesús rodeado siempre de los apóstoles [11].

En la enumeración de sus nombres coloca el de Andrés, del que **14-16** no ha hecho con anterioridad mención alguna, en segundo lugar, a diferencia de Mc 3,16ss, para distinguirle como hermano de Simón Pedro [12]. Juan no está caracterizado, como en Mc 3,17, como hermano de Santiago, pero el nombre de éste, en el texto de Marcos, precede al de Juan, mientras que en adelante siempre que Lucas nombra juntos a los dos hijos de Zebedeo [13], reserva el primer puesto para Juan. Tal circunstancia corre pareja con el papel destacado que, junto a Pedro, desempeña Juan en la primera parte de los Hechos de los apóstoles, mientras que de Santiago sólo queda narrado su martirio (Act 12,2), quedando designado entonces ya, a su vez, como «el hermano de Juan». El sobrenombre de Simón el Cananeo lo traduce Lucas, según su sentido, por «llamado el Celota» (= fanático). Los dos Judas los coloca al final de la lista. Sobre el primero, que en Marcos y Mateo recibe el nombre de Tadeo, cf. com. a Mc 3,18. El hecho de que le caracterice como hijo (o hermano) de Santiago, presupone indudablemente que el nombre de este último era conocido también entre las comunidades étnico-cristianas.

Afluencia del pueblo hacia Jesús
6,17-19 (= Mt 12,15-21; *Mc 3,7-12)

[17] *Cuando bajó con ellos, se detuvo en un rellano, donde había un grupo numeroso de discípulos suyos, y también gran multitud de pueblo, de toda Judea y Jerusalén, y del litoral de Tiro y Sidón,* [18] *los cuales habían llegado allí para oírlo y quedar sanos de sus enfermedades; y los que estaban atormentados por espíritus impuros quedaban también curados.* [19] *Todo el pueblo quería tocarlo, porque salía de él un poder que daba la salud a todos.*

10. Mt 28,19s; Lc 24,47-49; Act 1,5.
11. Cf. Lc 6,17 20; 7,11; 8,1, etc.; hasta aquí sólo en 5,30; 6,1.
12. Lo mismo Mt 10,2; cf. en cambio Act 1,13.
13. Lc 8,51; 9,28; Act 1,13; cf., en cambio, Lc 9,24.

Mientras que en Marcos se da en el presente pasaje una descripción general del efecto que la actividad de Jesús produce en el pueblo, quiere Lucas en cambio, como lo prueba claramente el v. 17, describir en él *una* situación determinada, aunque en sí también de carácter típico, que le sirve de marco apropiado para el sermón de la montaña, que a continuación sigue.

17 Lucas distingue de los doce apóstoles, que acaban de ser elegidos, el círculo más amplio de los discípulos (cf. v. 13), esto es, de los creyentes adictos a Jesús, y como tercer grupo, de mayores proporciones, la masa del pueblo, venida hacia él de toda «Judea» (= Palestina, a la que pertenecían también las regiones de Idumea y Perea) [14] y de la región colindante por el norte, Sirofenicia [15]. Como escenario da Lucas un «rellano» del monte, dejando de lado el dato de la situación de Mc 3,7.9 (junto al lago de Genesaret).

18 Aunque Lucas habla de la curación de posesos (v. 18) [16], está claro, en todos los pasajes, que no pretende con tal expresión designar la posesión como una enfermedad física o psíquica y negar la realidad de la misma en cuanto tal; al contrario, distingue, al igual que Mc 3,10s, entre los posesos y los enfermos. Marcos 3, 11*b*-12 ha sido utilizado ya por Lucas en 4,4; por otra parte, tampoco encajaría el pasaje aquí como introducción al sermón de la montaña, que en Lucas sigue [17].

---

14 Cf. com a Lc 4,44.

15. Cf com a Mc 7,24

16 Lo mismo Lc 7,21; 8,2; 9,43; 13,12; también Mt 12,22; 15,28; 17, 16.18

17. Sobre la creencia del pueblo de la curación por el simple contacto de Jesús, cf com a Mc 5,27 y 6,56, sobre el poder curativo de Jesús, cf. Lc 5,17*b*.

El sermón de la montaña
6,20-49 (cf. Mt 5-7)

Lucas ofrece aquí la más breve de las dos intercalaciones, con las que, en dos ocasiones, interrumpe el orden de Marcos, que sirve como fundamento a la composición de su Evangelio (6,20-8,3).

El primer trozo de la misma lo forma el sermón de la montaña, para el que Lucas se ha creado aquí un lugar oportuno por medio de la inversión del orden de los dos pasajes precedentes frente a Marcos y la modificación del último de los mismos. El sermón mismo es, en la redacción ofrecida por Lucas, mucho más breve que en la de Mateo [18]. Pero no se trata en Lucas de un resumen del texto de Mateo, creado expresamente para lectores procedentes de la gentilidad, como queda expuesto en el comentario a Mateo. Una parte considerable del sermón, tal como lo ofrece Mateo, se encuentra en Lucas en otros contextos, habiendo sido Mateo el primero en ofrecerla en el sermón de la montaña. Por otra parte, Lucas ha suprimido también varios pasajes de la primera parte del sermón que apenas hubieran sido inteligibles para sus lectores. La postura de Jesús ante la ley del AT en las antítesis de Mt 5, 21-48 falta en absoluto en Lucas, habiendo quedado de ello sólo un resto y sin la forma de antítesis. Lucas ofrece la nueva ética en ellas proclamada, pero sin la polémica con la antigua. Con excepción de unos pocos versículos, está contenido todo el sermón de Lucas en el de Mateo, y en el mismo orden; de ello se sigue que estos pasajes formaban parte originaria del sermón de la montaña histórico, y no proceden de otros contextos.

En la redacción de Lucas, el sermón puede dividirse en las siguientes secciones: 1.ª Las bienaventuranzas y las imprecaciones, 6,20-26. 2.ª Sobre la venganza y el amor a los enemigos, 6,27-36. 3.ª Sobre el juzgar, 6,37-42. 4.ª La señal de la piedad verdadera, 6, 43-46. 5.ª Parábola final 6,47-49.

---

18. 30 v frente a 111

Las bienaventuranzas y las imprecaciones
6,20-26 (= *Mt 5,1-12)

[20] *Y él, levantando los ojos hacia sus discípulos, decía:*
«Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios.
[21] *»Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados.*
»Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis.
[22] *»Bienaventurados seréis cuando los hombres os aborrezcan, y cuando os excluyan, os insulten y proscriban vuestro nombre como maldito por causa del Hijo del hombre.* [23] *Alegraos en aquel día y saltad de gozo; porque mirad: vuestra recompensa será grande en el cielo. Porque de la misma manera trataban los padres de ellos a los profetas.*
[24] »En cambio: *¡Ay de vosotros, los ricos, porque ya tenéis vuestro consuelo!*
[25] *»¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos, porque habéis de tener hambre!*
»¡Ay de los que ahora reís, porque habéis de gemir y llorar!
[26] *»¡Ay cuando todos los hombres digan bien de vosotros! Porque de la misma manera trataban los padres de ellos a los falsos profetas.»*

El sermón comienza, al igual que en Mateo, con las bienaventuranzas. En lugar de las ocho —o nueve— de Mateo, ofrece Lucas solamente cuatro, a las que siguen cuatro imprecaciones que les corresponden en cuanto a forma y contenido; tanto unas como otras van en forma de alocución directa, en segunda persona. Es, por lo menos, muy probable que sea Lucas quien, en su conjunto —cuatro bienaventuranzas y cuatro imprecaciones, en lugar de nueve bienaventuranzas—, como también en los detalles —forma de alocución directa, texto de cada una de las bienaventuranzas—, haya conservado la forma originaria [19].

---

19. Véase el com. en Mt.

Del hecho de que, según Lucas, dirige Jesús la mirada a sus 20a
discípulos (cf. Jn 4,35), se desprende que el sermón de la montaña (al igual que en Mt 5,1) va dirigido a los discípulos en sentido amplio, a todos los que son o serán discípulos de Jesús, no sólo a los doce, teniendo, pues, un alcance de validez universal [20]. Sobre la primera y la segunda bienaventuranza, cf. com. a Mateo. La tercera, la bienaventuranza de los que ahora lloran, corresponde a la segunda en Mateo.

En la cuarta, que es la número nueve en Mateo, ha conservado 22
Lucas con más exactitud el color local de Palestina y con ello la forma originaria. El excluir se refiere a la exclusión del trato común (cf. Act 19,9), la proscripción de la sociedad; la proscripción del nombre significa la exclusión de la sinagoga, la «excomunión» [21], y por causa del Hijo del hombre [22], por su adhesión a él [23]. Con el nombre no se hace referencia al nombre personal, que vaya a quedar difamado, sino al nombre de cristiano [24].

«Aquel día» es el día del juicio, como día de la remuneración 23
(cf. Mc 13,32), que les traerá la superabundante recompensa celestial [25].

Las imprecaciones tienen su modelo, lo mismo que las bienaven- 24
turanzas [26], en los avisos de desgracias y castigo de los profetas del AT [27], donde sirven como aquí, de amenaza, acusación, invitación a la penitencia y amonestación [28]. Estas imprecaciones son una amenaza en su forma más enérgica, ya que anuncian a los interesados la exclusión del reino de Dios, la perdición eterna y expresan así el juicio de Dios sobre ellos. La primera imprecación

---

20 Cf Lc 7,1: «a oídos del pueblo»

21 Cf. Jn 9,22; 12,42; 16,2.

22 Cf, en Marcos, el exc. *El Hijo del hombre.*

23 Cf. Lc 21,12 17; Act 5,41; 9,16.

24. Cf Sant 2,7.23; 1Pe 4,14.

25. Sobre la idea de la recompensa en la doctrina de Jesús, cf el exc que sigue a Mt 20,16

26 Cf. com. a Mt 5,3

27. Cf. especialmente Is 1,4ss; 5,8-23; 10,5ss; Am 5,18; 6,1, etc.

28. Otras imprecaciones de Jesús: Lc 10,13-15 = Mt 11,21-23; Lc 11,42ss = Mt 23; Lc 17,1 = Mt 18,7; Mc 14,21

va dirigida a los ricos; no porque las posesiones terrenas sean en sí algo malo, sino por ser su única posesión la riqueza (cf. 12,33s) y por dejarse impedir por ella en la búsqueda del reino de Dios y en llegar a ser discípulo de Jesús [29]. A ellos va dirigido el «ay» por haber recibido ya su consuelo, haber saldado [30] y no tener pues ya nada más que esperar (cf. 16,25).

25 Los hartos (cf. 1,53) y los que ríen ahora, en este eón, no son muy diferentes de los ricos. Pero el motivo para el «ay» queda en ellos destacado aún de manera más clara. Se trata de los que se entregan al goce del placer pasajero del mundo y que han hecho de ello el contenido y la finalidad de su vida [31]. Por ello «tendrán hambre» (cf. Is 65,13), quedarán privados de todo goce y se verán obligados a lamentar su desacertada vida (cf. Is 65,14). Un eco de esta amenaza es Sant 4,9; 5,1.

26 La cuarta imprecación muestra una correspondencia con la cuarta bienaventuranza. ¡Ay de aquellos que quieren gozar de la alabanza y las adulaciones de los hombres!, como era el caso especial de los fariseos [32]. Lo mismo se ha procedido con los falsos profetas, que sólo sabían decir cosas agradables al pueblo y no la voluntad de Dios [33]. Pero la sentencia divina será otra el día del juicio, ya que esas alabanzas de labios de los hombres son una prueba de que la palabra y la conducta de los discípulos han dejado de ir de acuerdo con la gravedad del mensaje de Jesús, ya que el carácter esencial de su persona es el escándalo, su misión es provocar la división entre los hombres [34].

---

29. Cf., en Marcos, el exc. *Actitud de Jesús ante la riqueza.*
30. Cf. com. a Mt 6,2.
31. Cf. Is 5,22; Lc 16,19-31.
32. Cf. Mt 6,1ss; 23,5.
33. Cf. Is 30,10s; Jer 6,14; 811; 14,13; 23,17ss; Miq 2,11.
34. Cf. Lc 2,34; 12,49ss.

Amor a los enemigos
6,27-36 (= *Mt 5,38-48)

[27] *«Pero yo os digo a vosotros, los que me estáis escuchando:*
Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os aborrecen;
[28] *bendecid a los que os maldicen; orad por los que os calumnian.*
[29] *Al que te dé un golpe en una mejilla, ofrécele también la otra;*
y a quien te quiere quitar el manto, no le impidas llevarse también
la túnica. [30] *Dale a todo el que te pida; y no reclames nada de quien*
quiere quitarte lo tuyo. [31] *Y de la misma manera que queréis que*
os traten los hombres, tratadlos vosotros a ellos. [32] *Y si amáis a los*
que os aman, ¿qué gracia tenéis? Porque también los pecadores
aman a quienes los aman a ellos. [33] *Y si hacéis bien a los que bien*
os hacen, ¿qué gracia tenéis? También los pecadores hacen lo mismo.
[34] *Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué gracia*
tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores, para recibir
de ellos lo equivalente. [35] *Vosotros, en cambio, amad a vuestros*
enemigos, haced el bien y prestad sin miras a esperar nada. Entonces será grande vuestra recompensa, y seréis hijos del Altísimo; que
él es bueno aun con desagradecidos y malvados. [36] *Sed misericordiosos, como es misericordioso vuestro Padre.»*

De las seis antítesis de Mt 5,21-48 se encuentran en Lucas sólo las dos últimas, pero sin la fórmula antitética de introducción; la quinta [35] va además incluida en la sexta [36]. Lucas ofrece también en esta perícopa la «regla áurea», que en Mateo no se encuentra hasta 7,12. Tenemos en este caso una de las ocasiones no frecuentes en que Lucas ha practicado, a las claras, una modificación con respecto a su fuente.

En el giro «pero yo os digo a vosotros, los que me estáis escuchando», con que Lucas inicia la perícopa, sin duda podría reconocerse un vestigio de la antítesis conservada en Mateo 5,43s en su forma originaria [37].

35. Mt 5,38-42 = Lc 6,29s. 36. Mt 5,43-48 = Lc 6,27s.32-36.
37. Cf. la nota preliminar a Mt 5,21-48.

También es importante la observación de que en los v. 29s, correspondientes a la quinta antítesis de Mateo (sobre la venganza), así como en Mateo, está usado el singular de la segunda persona (tú), en cambio en los demás v., al igual que en la sexta antítesis de Mateo, el plural (vosotros). Tampoco es difícil reconocer que los v. 29s no están construidos originariamente sobre el punto de vista del amor a los enemigos, bajo el cual los ha colocado aquí Lucas. Ello es especialmente claro en el v. 30. Con esto, sin duda, en principio sólo se prueba que ha sido Lucas el primero en formar una sola unidad de las dos antítesis, unidad que no podía ser conseguida del todo, pero no también que las hubiera encontrado ya en su fuente en la forma de antítesis que presentan en Mateo. Para quien niegue tal hecho[38] deja de ser un problema la falta de la primera, segunda y cuarta antítesis de Mateo, que hubieran sido importantes también para los lectores de Lucas: estas antítesis no estaban entonces en la fuente seguida por Lucas y no forman con las dos últimas una unidad originaria. Lucas ofrece los postulados morales de Jesús sin la contraposición frente al AT, en que fueron formuladas por él, lo cual merma también, con mucho, su tono revolucionario.

Lucas quiere transmitir a sus lectores sólo el mandato positivo del amor y la paciencia sin límites. También en la forma del texto ha borrado Lucas, en parte, el color local conservado por Mateo (cf. v. 29.32.33 35).

27s La falta de una contraposición real hace que resulte sin una preparación lógica la frase que introduce la perícopa. Con todo la forma de expresión cuádruple del precepto del amor es seguramente más originaria que la sólo doble de Mt 5,44. La hostilidad que se manifiesta en la actitud interior (odio), la palabra (insulto) y obra (maltrato), debe ser correspondida por la manifestación del amor que en cada caso le es opuesta.

29 Sobre todo ha de quedar excluido todo acto de venganza de una injuria recibida. En el v. 29, Lucas ha sustituido el contrin-

38 Cf sobre esto en Mt 5,38ss

cante en un proceso [39], por el ladrón, que se apodera primero del manto y luego de la túnica.

Una actitud tan absolutamente altruista como la exigida y pre- **30**
supuesta aquí, no conoce tampoco reserva alguna egoísta frente a la necesidad ajena

La «regla áurea» introducida en este contexto por Lucas, debe **31**
servir seguramente como resumen de lo que precede («y» = «en una palabra»): se debe actuar exactamente de la misma manera en que se quisiera que los demás procedieran frente a uno mismo. En el lugar de una ordenación jurídica estricta, debe entrar la surgida del amor como fundamento de la vida en sociedad.

Los v 32-34, que corresponden a Mt 5,46s, introducen un nuevo **32-34**
pensamiento. Amor y hacer bien en reciprocidad no tienen valor moral alguno por estar fundados en el egoísmo, no son amor en absoluto, sino cálculo del provecho propio. «Gracia» (= «recompensa») [40], se entiende de parte de Dios.

En Mateo queda ilustrada la nulidad de tal amor por referencia a los publicanos y los gentiles, que también lo practican. Lucas sustituye a ambos por los «pecadores». Además, en el hecho de que Lucas sustituya el saludar, expresión usual de la amistad, por el hacer bien a los demás, se delata la tendencia social del tercer evangelista En el v. 34 se menciona, como tercer ejemplo, no ofrecido por Mateo, de amor egoísta y cuyo sentido no es del todo claro, el hecho de prestar dinero con la esperanza de volver a recibir lo mismo. Probablemente se hace referencia a la totalidad del capital prestado [41], y no a una igual disposición a prestar ayuda de parte del otro.

El v. 35 vuelve a resumir el contenido positivo de la perícopa **35**
en una formulación de los postulados positivos de Jesús y añade a ello la promesa de la paga celestial (cf. 6,23*b*), que consiste en la filiación divina. «Sin miras a esperar nada» se refiere probablemente a la pérdida del capital y no sólo a la de los réditos

39 Cf com a Mt 5,40

40 Así el texto de Mateo, que probablemente es más originario, cf Lc 6,35

41. Cf v 35. «sin miras a esperar nada»

36 El v. 36, que en Mateo[42] pone fin al pasaje que le precede, parece en cambio en Lucas pertenecer más bien a lo que sigue, al menos forma la transición a ello. La misericordia que hay que mostrar con el prójimo, tiene que hacer abstracción de sus merecimientos, así como la misericordia de Dios surge sólo de su bondad esencial. La misma sentencia se encuentra también en la teología rabínica: «Como vuestro Padre es misericordioso en el cielo, así debéis ser vosotros misericordiosos en la tierra.»

Sobre el juzgar
6,37-42 (= *Mt 7,1-5; cf. Mt 10,24s; 15,14)

37 *«No juzguéis, y no seréis juzgados; no condenéis, y no seréis condenados. Perdonad y seréis perdonados;* 38 *dad y se os dará; una buena medida, apretada, bien rellena, rebosante, os echarán en vuestro regazo* (cf. Is 65,6s); *pues con la medida con que midáis seréis medidos.»*

39 *Les propuso también una parábola: «¿Acaso puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán los dos en el hoyo?*

40 *»No hay discípulo que esté por encima del maestro, pues el perfectamente instruido será, a lo más, como su maestro.*

41 *»¿Por qué te pones a mirar la paja en el ojo de tu hermano, y no reparas en la viga que en tu propio ojo tienes?* 42 *¿Cómo puedes decirle a tu hermano: "Hermano, deja que te quite la paja del ojo", cuando tú mismo no ves la viga que tienes en el tuyo? ¡Hipócrita! Quítate primero la viga de tu ojo, y entonces verás claro para quitar la paja del ojo de tu hermano.»*

Frente al texto de Mateo, el de Lucas ofrece aquí una serie de intercalaciones en v. 37*b*.38*a*.*b*.39 y 40, que interrumpen la ilación del discurso. En lugar de la simple prohibición de Mt 7,1 ofrece Lucas en v. 37-38*a* una cuádruple fórmula, consistente en dos prohibiciones y dos preceptos. La perícopa, en su conjunto, coloca el

42. Con «perfectos» en vez de «misericordiosos».

deber de no juzgar al prójimo bajo el punto de vista de la misericordia. Sólo el que es de esta manera misericordioso (benigno, indulgente)[43] será también, a su vez, juzgado con indulgencia (cf. Mt 5,7).

La acción de juzgar va mirada, a pesar de que no se refiere a **37** una actividad judicial, sino a la crítica del prójimo, desde el punto de vista de las dos posibilidades opuestas de la condenación y la absolución (ésta, mediante la práctica de la indulgencia).

A ello se añade aún en el v. 38 la exhortación a dar con espí- **38** ritu de misericordia. En cada uno de los casos se dice que la recompensa corresponderá de manera exacta a la conducta observada, y no en el sentido de que haya una proporción que pueda medirse exactamente, una equivalencia estricta entre la obra realizada y la recompensa, sino para señalar la relación de dependencia que existe entre la paga divina y el comportamiento del hombre frente a su hermano. El v. 38*b*, diferenciado de v. 37 y 38*a* también por el cambio de la forma de construcción, lo cual pone de manifiesto su procedencia de un contexto distinto, quiere evidentemente ser entendido sólo como una aclaración al v. 38*a* (no también al v. 37) y destaca la superabundancia de la recompensa, de la paga divina. La imagen empleada está tomada de una medida de grano (un celemín), y en ella se mide el grano no sólo rasado, lleno hasta los bordes, sino hasta tupido y con colmo, en forma superabundante, para volcarlo después en el hueco que recogiendo su vestido ofrece el que lo recibe, con lo cual se da a entender que la paga celestial sobrepasa el merecimiento humano, es una «recompensa de gracia»[44]. Con ello, también el v. 38*c* gana un sentido algo distinto del que tiene en el pasaje paralelo de Mt 7,2 (y en Mc 4,24, donde se encuentra la misma sentencia en un contexto diferente). En Lucas sirve para destacar la superabundancia de la paga que recibirá la dádiva misericordiosa; en Mateo, la minuciosidad estricta con que

43 Cf. com a Lc 1,50.

44 Sobre la imagen de echar en la falda, en el hueco del vestido arremangado y su empleo simbólico para la recompensa, cf Is 65,7; Jer 32(37)18; Sal 79(78)12.

será juzgado el juicio despiadado sobre los demás. La construcción pasiva en v. 37 y 38*a.c*, así como la expresión impersonal en v. 38*b* (cf. 16,9), sirven, como en otros muchos casos, como perífrasis del nombre divino[45].

39s Los dos versículos siguientes, el primero de los cuales, en Lucas, va provisto de una fórmula de introducción propia[46], lo cual es ya signo de una interrupción en el hilo del discurso, están con lo que precede y lo que sigue en una simple relación fundada en una asociación de palabras («ojo» — «ciego»; «guía» — «maestro»), y deben ser comprendidos como formando entre sí una unidad. Ambos faltan en el texto paralelo de Mateo, lo que parece indicar que haya sido Lucas quien los ha introducido aquí. La primera sentencia, sobre el guía ciego de un ciego, que Mateo ofrece en otro contexto (15,14), referido a los fariseos, quiere decir en Lucas (sin alusión alguna a los mismos): aquel que es «ciego», no debe pretender *mostrar el camino a los demás. También el v. 40 está en Mateo* (10,24s) en un contexto diferente, donde se habla del *destino* del discípulo, que no puede ser mejor que el de su maestro. En Lucas su sentido es el siguiente: el discípulo no será nunca más que su maestro, ni siquiera cuando haya dado cima a su formación. La relación lógica de la sentencia con su contexto no es clara. Si se concede que el maestro no puede ir referido aquí a Jesús (que no ha realizado juicio alguno), y que la sentencia tiene que ser interpretada en relación con el v. 39, resulta entonces su sentido el siguiente: un hombre que es ciego (y no nota la viga en su propio ojo), no es apto para el oficio de maestro; sus discípulos sólo podrán llegar a ser partícipes de su ceguera.

41s En los v. 41s, que ponen fin a la perícopa y en los que Lucas vuelve a ir de nuevo exactamente a la par de Mateo, no se hace ya referencia a la misericordia. Su pensamiento es más bien una exhortación al examen y la enmienda propia.

---

45. Cf. Lc 11,9; 12,20 48; 14,11 14, 18,14 34, 19,42*b;* Mc 8,12, Mt 5,5 7 9, 7,7; 12,32.

46. Cf. com a 5,36

Señal de la piedad auténtica
6,43-46 (= *Mt 7,15-23; cf. Mt 12,33-35)

43 «*Porque no hay árbol bueno que dé fruto podrido; ni tam-*
poco árbol podrido que dé fruto bueno. 44 *Porque cada árbol se*
conoce por su fruto; pues de los espinos no se cosechan higos, ni
se vendimian uvas de un zarzal. 45 *El hombre bueno, del buen tesoro*
de su corazón saca lo bueno; y el malo, de su mal tesoro saca lo
malo. Pues del rebosar del corazón habla su boca. 46 *¿Por qué me*
llamáis: "¡Señor!, ¡Señor!", y no hacéis lo que os digo?»

Lucas ofrece en esta perícopa, aparte de algunos detalles en la expresión, la forma originaria del texto que Mateo une con la sentencia sobre los falsos profetas y emplea por segunda vez en 12,33-35 en otro contexto (cf. *allí*).

La idea central de la perícopa es en Lucas clara y diáfana; se **43s**
trata de una motivación del v. 42: un hombre malo no puede mejorar a los otros por su crítica, ya que, sólo si uno mismo es bueno, surgirán de su boca, o mejor de su corazón, palabras realmente buenas, capaces de mejorar al hermano. Es ésta una «ley natural» de la vida religiosa, y por ello pueden ser reconocidas en las palabras de una persona su mentalidad y su valor interior con la misma seguridad con que se sabe la clase de un árbol (o una planta en general) por sus frutos. El enlace lógico entre las tres frases de los v. 43 y 44 es el siguiente: cada árbol delata su naturaleza intrínseca por la clase de los frutos que produce. Esta idea queda repetida en v. 44*a* y designada como un hecho comprobado por la experiencia. La expresión «cada árbol» no tiene, pues, que ser referida a la totalidad de las clases de árboles (o plantas) existentes en la naturaleza, sino remite únicamente a las dos clases, el árbol bueno y el árbol malo, mencionados en el v. 43. El «porque», que introduce el v. 44, no es de carácter causal, sino explicativo o aseverativo (lo mismo el «pues» en v. 44*b* y 45*b*). El v. 44*b*, por su parte, afirma que lo constatado en v 43-44*a* *no puede* siquiera ser de otro modo. Su sentido no es que a nadie se le ocurre

querer coger higos de los cardos y uvas de espinos, sino que se dice que los cardos y los espinos no *pueden* producir higos ni uvas.

45 El v. 45 es probablemente una imagen, independiente en su origen, que aquí queda empleada como aplicación de la imagen de las dos clases de árboles. Que la relación entre v. 43s y 45 no es originaria, queda indicado por la circunstancia de que en los v. 43s quedan comprendidos bajo los frutos seguramente no solo palabras, sino también y en primera línea obras, mientras que el v. 45 habla sólo de palabras. El corazón humano como sede de la vida del espíritu (cf. Mc 7,20s) se asemeja a un tesoro (cf. Mt 13,52), que puede ser bueno o malo según la naturaleza de lo que dentro de él encierra. Hasta el v. 45*b* no se hace referencia expresa a las palabras. La naturaleza de las palabras es el signo más inmediato del carácter interior de una persona. La boca es sólo el órgano del corazón y conduce al exterior aquello de lo que el corazón, como un vaso, está lleno hasta derramarse.

Estas tres sentencias no parece que deban ser entendidas como simple motivación de la prohibición del juzgar, sino que más bien hay que concebirlas en principio como un pensamiento independiente. Ello se desprende del hecho de que el sentido natural de la imagen, que se encuentra también en la literatura rabínica, es evidentemente el de que existe una relación de carácter natural y necesario entre el ser interior de un hombre y sus *obras* (cf. 3,9). La relación con la perícopa precedente y con el v. 45 exigen, en cambio, una referencia a las *palabras*, en lugar de a las obras. Las palabras tienen que ser entendidas entonces como una clase especial de obras.

46 El v. 46, que está en una relación muy débil con el v. 45 y al que corresponde Mt 7,21-23, se refiere a la contraposición entre una confesión puramente externa de Jesús — que, a diferencia del v. 45, *no* proviene precisamente de un corazón desbordante — y la falta de una actuación en consonancia, de una vida realmente cristiana; con ello prepara la transición al párrafo siguiente y final del sermón de la montaña.

Parábola final
6,47-49 (= *Mt 7,24-27)

47 *«Todo el que viene a mí y oye mis palabras y las pone en*
práctica, os voy a decir a quién es comparable. 48 *Es comparable*
a un hombre que al ponerse a edificar una casa, cavó y ahondó
y puso los cimientos sobre la roca; cuando llegó la crecida, las aguas
se precipitaron contra aquella casa, pero no pudieron derribarla,
por estar bien construida. 49 *En cambio, el que oye pero no prac-*
tica, es comparable a un hombre que se puso a edificar una casa
a flor de tierra, sin cimientos; cuando las aguas se precipitaron con-
tra ella, en seguida se derrumbó, y la ruina de aquella casa fue
completa.»

El texto de la parábola final de Lucas presenta, en su forma, considerables diferencias del de Mateo, siendo en su conjunto menos originario que éste. En Mateo se hace la contraposición entre construcción sobre suelo de roca y construcción sobre arena; en Lucas, entre construcción con cimientos profundos que llegan hasta la roca viva y construcción sin tales cimientos. Con todo, no hay en ello una distinción real, en el sentido, por ejemplo, de que en Mateo se quisiera expresar la contraposición entre cordura e insensatez, en Lucas entre diligencia y desidia. En ambas redacciones de la parábola quedan declaradas las obras, el hacer como la única actitud cristiana sensata con miras al día del juicio. En lugar de los tres elementos contrarios de lluvia, tempestad y viento de Mateo, se habla en Lucas sólo de la inundación (de un arroyo que sobrepasa con su curso la ribera en la que hay que figurarse construida la casa).

El centurión de Cafarnaúm
7,1-10 (= *Mt 8,5-13)

[1] *Después de terminar todos sus discursos a oídos del pueblo,*
se fue a Cafarnaúm.
[2] *Un centurión tenía enfermo y a punto de morir un criado*
al que estimaba mucho. [3] *Cuando oyó hablar de Jesús, le envió*
unos ancianos de los judíos, para rogarle que viniera a salvar a
su criado.
[4] *Al llegar éstos ante Jesús, le suplicaban con mucho interés, di-*
ciéndole: «Merece de verdad que le hagas este favor: [5] *porque ama*
a nuestro pueblo, y él nos ha edificado la sinagoga.» [6] *Entonces Jesús*
se fue andando con ellos. Pero, cuando estaba ya cerca de la casa,
el centurión le mandó unos amigos para decirle: «Señor, no te mo-
lestes; porque yo no soy digno de que entres bajo mi techo; por
eso yo mismo tampoco me sentí digno de presentarme ante ti.
[7] *Pero dilo de palabra, y mi criado quedará curado.* [8] *Porque tam-*
bién yo, aunque no soy más que un subalterno, tengo soldados bajo
mis órdenes, y le digo a uno: "Ve", y él va; y a otro: "Ven", y él
viene; y a mi criado: "Haz esto", y él lo hace.»
[9] *Cuando Jesús oyó estas palabras, quedó admirado de él; y vuelto*
hacia la multitud que le seguía, dijo: «Os aseguro que en Israel no
encontré tanta fe » [10] *Entonces los enviados volvieron a la casa y en-*
contraron al criado ya completamente sano.

1 Con un giro que coincide casi al pie de la letra con el que Mt 7,28 pone fin al sermón de la montaña, hace Lucas también la transición del mismo al episodio siguiente.

3 En lugar de acudir él personalmente, como en Mateo, el centurión envía a Jesús miembros destacados de la comunidad judía. La expresión «ancianos de los judíos» delata al escritor étnicocristiano y prueba, al mismo tiempo, que el centurión era pagano. El motivo fundamental para esta manera de proceder hay que verlo en su modestia. No quiere exigir que Jesús entre en su casa, que es pagana (v. 6). Además está convencido, según lo que ha oído contar

de Jesús, de que puede salvar también a distancia, con una sola orden (cf. v. 8), a su siervo enfermo de muerte.

La alabanza que el centurión recibe de los «ancianos» judíos, **4** indica que, como muchos paganos de su tiempo, espiritualmente no estaba lejos del judaísmo, lo mismo que el centurión Cornelio (Act 10,1ss); es decir, no era un verdadero prosélito, pero sí un «temeroso de Dios» [47].

La prueba más clara de su simpatía con el judaísmo, que es **5** también, según los judíos que interceden por él, el motivo por el que merece la ayuda de Jesús, es el hecho de haber reedificado a su costa la sinagoga de Cafarnaúm. Casos en los que no judíos hacían donaciones para la construcción de sinagogas están atestiguados también en el Talmud. Las ruinas aún existentes de una sinagoga en Tell Hum (= Cafarnaúm) no pueden pertenecer a la edificada por el centurión, ya que proceden de una construcción del siglo II o III.

Al ponerse Jesús en camino hacia la casa, en la que yace el **6s** siervo enfermo, le envía el centurión a decir que no se moleste en llegar hasta ella. La contradicción existente entre los v. 6 y 3 no necesita ser explicada por la hipótesis de un cambio de opinión por parte del centurión, contra lo cual habla también el v. 8. El ruego de que vaya Jesús personalmente, puede haber sido formulado por los «ancianos de los judíos» aparte de las intenciones del centurión mismo. Sus humildes palabras, que han sido acogidas en la liturgia de la Iglesia, suenan a auténticas no sólo en el caso de que, como en Mateo, sean dirigidas por él personalmente a Jesús.

Las palabras de Jesús sobre la fe del centurión dan una expre- **9** sión más fuerte a su admiración (cf. Mc 6,6*a*) en la redacción de Lucas que en la de Mateo. Israel tendría que haber estado mejor dispuesto para una fe tal que no aquel hombre pagano. La predicción de Jesús ofrecida a continuación por Mateo (8,11s) se encuentra en Lucas en otro pasaje (13,28s).

Lucas no da cuenta de la «orden» de Jesús (Mt 8,13), que pro- **10** duce la curación del siervo, sino sólo del hecho de la curación misma.

---

47 Cf com a Act 10,2

Resurrección del hijo de la viuda de Naím
7,11-17

[11] *Y sucedió, a continuación, que marchó a una ciudad llamada*
Naím, y con él iban sus discípulos y una gran multitud. [12] *Cuando*
se acercaba a la puerta de la ciudad, en aquel momento llevaban
a enterrar un muerto, hijo único de su madre, que era viuda; y bas-
tante gente de la ciudad la acompañaba. [13] *Al verla el Señor, se*
conmovió de compasión por ella y le dijo: «No llores más.» [14] *Y lle-*
gándose al féretro, lo tocó; los que lo llevaban, se pararon. Enton-
ces dijo: «¡Joven! Yo te lo mando: levántate.» [15] *Y el difunto se*
incorporó y comenzó a hablar; y Jesús lo entregó a su madre (1Re
17,23). [16] *Todos quedaron sobrecogidos de temor y glorificaban a*
Dios, diciendo: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros» y «Dios
ha visitado a su pueblo». [17] *Y esta fama sobre él se extendió por*
toda Judea y por toda la región cercana.

Este relato, ofrecido exclusivamente por Lucas, va en este lugar seguramente por servir como base para las palabras de Jesús transmitidas al Bautista en la perícopa siguiente (7,22 «los muertos resucitan»). Lucas no habla de la resurrección de la hija de Jairo, siguiendo el orden de Marcos, hasta un pasaje posterior (8,40-56), por lo que «penderían estas palabras de manera innatural en el aire, si no hubiera sido narrada ya al menos *una* resurrección de un muerto» (Zahn). El relato es, junto con el de la resurrección de la hija de Jairo y la de Lázaro, de la que da cuenta sólo Juan (11,1-44), el único ejemplo de un milagro de resurrección llevado a cabo por Jesús en los evangelios. El muchacho muerto es conducido ya a la tumba, mientras que la hija de Jairo acaba de morir, y aquí la resurrección tiene lugar en público; pero ello no puede ser considerado como una «gradación» más añadida al carácter milagroso del hecho.

11 La fijación temporal del suceso es de carácter indeterminado; la local, en cambio —en contra del uso de Lucas—, tanto más

exacta. Naím, hoy día una aldea insignificante, está situado unos 10 km al SE de Nazaret, en la frontera sur de Galilea, en la pendiente norte del llamado pequeño Hermón. Es ésta la única vez que su nombre aparece en la Biblia. En la época de Jesús no pasaba probablemente tampoco de aldea. Pero Lucas da repetidamente el nombre de «ciudad» también a otros pequeños lugares [48].

12 La gráfica descripción del v. 12 da a toda la escena su nota emotiva: el muerto es el hijo único de su madre [49], que es además viuda. Su dolor es, por ello, de una magnitud especial [50] y produce la compasión. Natural es la participación de una gran multitud en el entierro, que estaba considerada en el judaísmo como un deber de caridad, hasta un grado tal, que por su motivo tenía que ser interrumpido hasta el estudio de la ley. El entierro tenía lugar, por lo general, al atardecer del día del fallecimiento.

13 Las palabras de «no llores más», que Jesús dirige a la madre, no son solamente un consuelo, sino preparan ya el milagro que va a seguir (cf. 8,52). El término «Señor», como designación de Jesús, es en los evangelios característica de Lucas [51]. En el resto de los escritos del NT sirve para designar al Señor en su glorificación o exaltación [52].

14 Jesús toca, dejando a un lado la impurificación levítica consiguiente (cf. Núm 19,16), «el féretro», esto es, las andas, sobre las que era llevado el muerto cubierto sólo con un paño (en Palestina no se usaban ataúdes). Los que lo llevan se paran entonces. La orden de Jesús corresponde a Mc 5,41 (= Lc 8,54).

15 El retorno a la vida tiene lugar de manera inmediata. Como pruebas de ello se dan el hecho de que el muerto se levanta y habla (cf. 1Re 17,22). Jesús «lo entregó a su madre», como Elías entrega con vida a la viuda de Sarepta el hijo por él resucitado [53].

---

48. Cf. Lc 4,43; 7,37; 8,4; 9,5 y 10,8-12, frente a Mc 6,11; 23,51
49. Cf. Lc 8,42, junto a Mc 5,23, y 9,38 junto a Mc 9,17.
50. Cf. Jer 6,26; Am 8,10; Zac 12,10.
51. Cf. Lc 7,19; 10,1 39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 17,5s; 18,6; 19,8; 22,61; 24,34; en Marcos y Mateo sólo Mc 11,3 = Mt 21,3.
52. Cf. 1Cor 16,22; Flp 2,11.
53. Cf. también Lc 9,42.

16 El efecto del milagro en la multitud que lo presencia es, en un principio, temor ante el poder divino [54], después la alabanza por la manifestación de tal poder [55]. Tales «himnos finales» son característicos de la exposición de Lucas. El pueblo ve en Jesús, que pudo realizar un acto semejante, un gran profeta [56], como Elías y Eliseo, de los que el AT da cuenta de obras semejantes [57]. Su presencia se interpreta como una visita de gracia divina [58], y la fama del acto y de su autor se extiende por toda «Judea» (= Palestina) [59] y más allá de sus fronteras (cf. 4,14.37).

El relato de Lucas recuerda a las dos narraciones del AT de 1Re 17,17-24; 2Re 4,29-37, según las cuales los profetas Elías y Eliseo resucitaron de entre los muertos a los hijos únicos de dos viudas, Eliseo en Sunam, lugar situado cerca de Naím. Que Lucas los ha tenido también presentes en su exposición se prueba por el final del v. 15, que concuerda literalmente con 1Re 17,23. La diferencia entre la manera en que Eliseo devuelve la vida a un muerto y la orden con la que Jesús lleva a cabo el mismo acto, queda clara con la comparación de los dos relatos. También entre las innumerables narraciones helenísticas de milagros se encuentran paralelos al relato evangélico, de las cuales la de la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato [60] concuerda además en el rasgo, de que también Apolonio se encuentra con un féretro, hace parar a los que lo llevan y devuelve el muerto a la vida por medio de fórmulas mágicas. Pero el relato de Lucas y el resto de las resurrecciones narradas en los evangelios, en general, no quedan más problematizados por los modelos del AT ni por los paralelos helenísticos que los otros milagros «menos grandes» de Jesús [61]. Su efecto en el pueblo no

54 Cf. Lc 1,12 65; 2,9; 5,26; 8,25.37.

55. Cf. Lc 2,20; 5,25s; 9,43*a;* 13,13; 17,15; 18,43; también Act 4,21; 11,18; 21,20.

56 Cf Lc 9,8.19; 24,19.

57. 1Re 17,17ss; 2Re 4,18ss

58. Cf. Lc 1,68 78; 19,44; Act 15,14.

59 Cf. com. a Lc 4,44

60. FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* IV, 45.

61 Cf en Marcos el exc *Los milagros de Jesús.*

es mayor que el producido por los otros milagros. Digno de observar es la parquedad del relato sinóptico sobre los milagros de Jesús en materia de resurrecciones.

El Bautista se informa sobre la persona de Jesús
7,18-23 (= *Mt 11,2-6)

18 *Llevaron a Juan sus discípulos la noticia de todas estas cosas.*
Entonces Juan llamó a dos de ellos 79 *y los envió a preguntar al*
Señor: «¿Eres tú el que tiene que venir, o debemos esperar a otro?»
20 *Llegándose a él los dos hombres, le dijeron: «Juan Bautista nos*
ha enviado a ti para preguntarte: "¿Eres tú el que tiene que venir,
o debemos esperar a otro?"»
21 *En aquel momento curó a muchos de sus enfermedades y*
llagas, y de espíritus malignos, y a muchos ciegos les concedió la
gracia de ver. 22 *Entonces les respondió así: «Id a contar a Juan*
lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los le-
prosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, y se
anuncia la buena nueva a los pobres (Is 35,3s; 61,1; cf. 29,18s);
23 *y bienaventurado el que en mí no encuentre ocasión de tropiezo.»*

Que Juan se encuentra en la cárcel cuando se entera por sus **18-20**
discípulos de las obras de Jesús (Mt 11,2), no necesita Lucas volver a decirlo de manera expresa después de 3,19s. Mientras que Mateo no hace más que anotar el hecho de que Juan envió los discípulos 62 a preguntar, Lucas da cuenta, en un relato más prolijo, del encargo del Bautista y de su repetición literal ante Jesús por los discípulos enviados.

En una nota intermedia, que falta en Mateo, innecesaria des- **21**
pués del v. 18*a* y que tiene como fin preparar el v. 22, dice Lucas (v. 21) que Jesús llevaba a cabo entonces precisamente muchas curaciones milagrosas. La respuesta de Jesús (v. 22s) concuerda en su forma casi literalmente con el texto paralelo de Mateo.

---

62 Dos según Lucas; cf Lc 10, 1; 19,29

Testimonio de Jesús sobre el Bautista
7,24-35 (= *Mt 11,7-19)

[24] *Cuando los enviados de Juan se marcharon, comenzó él a*
decir a las multitudes respecto de Juan: «¿Qué fuisteis a ver al
desierto: una caña agitada por el viento? [25] *Pues entonces, ¿qué*
salisteis a ver: un hombre vestido con refinamiento? Bien sabéis que
los que visten suntuosamente y viven con regalo habitan en los
palacios de los reyes. [26] *Pues entonces: ¿Qué salisteis a ver: a un*
profeta? Pues sí, ciertamente: y mucho más que a un profeta. [27] *Éste*
es aquel de quien está escrito:

He aquí que yo envío ante ti mi mensajero,
el cual preparará tu camino delante de ti (Mal 3,1).

[28] *Yo os digo: entre los nacidos de mujer, no hay ninguno mayor*
que Juan; pero el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él.»
[29] *Y al oirlo, todo el pueblo, incluso los publicanos, reconocie-*
ron los designios de Dios, recibiendo el bautismo de Juan. [30] *Pero*
los fariseos y los doctores de la ley frustraron el plan de Dios para
con ellos, no queriendo recibir el bautismo de aquél.
[31] *«¿A quién, pues, compararé los hombres de esta generación,*
y a quién se parecen? [32] *Son semejantes a los niños sentados en la*
plaza y que gritan unos a otros aquello de:

Os tocamos la flauta y no habéis bailado;
entonamos cantos fúnebres y no habéis llorado.

[33] *Porque llegó Juan Bautista, que ni comía pan ni bebía vino,*
y decís: "Tiene un demonio." [34] *Llegó el Hijo del hombre, que*
come y que bebe, y decís: "Éste es hombre comilón y bebedor, amigo
de publicanos y pecadores." [35] *Pero la Sabiduría quedó justificada*
por todos los hijos de ella misma.»

29s Al igual que en Mateo (11,12-15) va introducido también en Lucas (v. 29s), entre el testimonio de Jesús sobre el Bautista y la

parábola de los niños, un texto que interrumpe la ilación del discurso, sólo distinto en ambos evangelistas. Mt 11,12s se encuentra en Lucas (16,16) en un pasaje diferente. Los v. de Lc 7,29s, que se diferencian también formalmente de su contexto (afirmación en tercera persona en lugar de alocución), tienen su paralelo en Mt 21,32. Lucas los ha introducido en este pasaje probablemente como preparación para el v. 35 y evoca en ellos la diferente acogida de la actuación del Bautista en los distintos grupos del pueblo. La gente corriente del pueblo (el *am haares)* [63], incluidos los publicanos reputados como «pecadores» (cf. 3,12s), recibían el bautismo de penitencia de Juan y «daban así la razón a Dios» [64], esto es, reconocían el bautismo como cosa de Dios y necesaria para ellos. Los fariseos y los escribas, en cambio, que, conscientes de su «justicia», rechazaban el bautismo, inutilizaban así en su persona los designios salvíficos divinos. En el v. 35 es, sin duda, Lucas quien ha conser- 35
vado la forma originaria del texto, que está, en cambio, corregida en Mateo (11,19*b*). Los «hijos de la Sabiduría» son el pueblo y los publicanos, que acogieron con buena voluntad el llamamiento del Bautista a la conversión y reconocieron en él la mano de la Sabiduría divina Los fariseos, en cambio, han dictado en ambos casos la sentencia contra sí mismos por su actitud de repulsa. Ellos no forman parte del número de los hijos de la Sabiduría.

Jesús y la pecadora
7,36-50

[36] *Cierto fariseo lo invitó a comer con él. Entró, pues, Jesús en la casa del fariseo y se puso a la mesa.* [37] *Había en la ciudad una mujer que era pública pecadora, la cual, al saber que él estaba comiendo en la casa del fariseo, llevó consigo un frasco lleno de perfume,* [38] *y, poniéndose detrás de él, a sus pies, y llorando, comenzó a bañárselos con lágrimas; y con sus propios cabellos los iba secando; luego los besaba y los ungía con el perfume.*

---

63 Cf Marcos, exc p 89 64 Cf SalSl 8,7; 4Esd 10,16

[39] *Viendo esto el fariseo que lo había invitado, se decía para sí:*
«Si éste fuera profeta sabría quién y qué clase de mujer es ésta
que le está tocando: ¡Es una pecadora!»
[40] *Entonces tomó Jesús la palabra y le dijo: «Simón, tengo que*
decirte una cosa.» El cual contestó: «Pues dímelo, Maestro.»
[41] *«Cierto prestamista tenía dos deudores: el uno le debía quinien-*
tos denarios; y el otro, cincuenta. [42] *Como no podían pagarle, a los*
dos les perdonó la deuda. ¿Cuál, pues, de los dos lo amará más?»
[43] *Simón le respondió así: «Supongo que aquel a quien más per-*
donó.» Entonces él le dijo: «Has juzgado bien.»
[44] *Y volviéndose hacia la mujer, dijo a Simón: «¿Estás viendo*
a esta mujer? Cuando entré en tu casa, no me diste agua para los pies;
ella, en cambio, me los ha bañado con lágrimas y me los ha secado
con sus cabellos. [45] *No me diste el ósculo de paz; ella, en cambio,*
desde que entré, no ha cesado de besarme los pies. [46] *No me ungiste*
la cabeza con aceite; ella, en cambio, ha ungido mis pies con per-
fume. [47] *Por lo cual, yo te lo digo, le quedan perdonados sus mu-*
chos pecados, y por eso ha demostrado tanto amor. Pero aquel a
quien poco se le perdona, poco amor demuestra.» [48] *Luego le dijo*
a ella: «Perdonados quedan tus pecados.» [49] *Y comenzaron a decir*
entre sí los comensales: «¿Quién es éste, que hasta quiere perdonar
pecados?» [50] *Pero él dijo a la mujer: «Tu fe te ha salvado; vete*
en paz.»

Esta instructiva y conmovedora escena pertenece de nuevo a los relatos ofrecidos exclusivamente por Lucas y ha sido con toda evidencia colocada por él en este pasaje, por volver a aparecer en ella Jesús como «amigo de pecadores» y como «hombre comilón y bebedor», según acaba de ser tachado en el v. 34. Que Jesús sea aquí huésped de un fariseo no indica que haya que pensar en Judea como escenario, ya que fariseos los había también en Galilea (confróntese 5,30).

36 No es ésta la única vez en que Jesús es huésped de un fariseo [65]. Jesús trata lo mismo con fariseos que con «publicanos y pecadores»,

65. Cf Lc 11,37; 14,1

porque su misión alcanza también a todos. Pero, en Oriente, comunidad de mesa es símbolo de comunidad de vida (cf. Mc 2,15). A una hostilidad encubierta del anfitrión no hay alusión alguna, ni siquiera en el v. 39. Aunque de hecho, según v. 44-46, no se ha excedido en atenciones y cordialidad en su acogida, habiendo infringido así los deberes de la hospitalidad. El motivo de la invitación debe haber sido el interés del anfitrión por la persona de Jesús, cuyo nombre andaba en boca de todos.

En una casa en que se celebraba un banquete, podían entrar en **37** Oriente también personas no invitadas, sólo como espectadores [66]. La mujer que aquí aparece y que constituye el tema central de toda la narración, es con toda evidencia una prostituta conocida en la ciudad, no sólo una mujer de mala fama, o simplemente una pecadora en el sentido de la religiosidad farisaica. Su venida presupone que sabe no sólo que Jesús es huésped del fariseo, sino también quién es, y que se ha retirado ya de su vida de pecado, y se explica sólo como motivada por la personalidad y la predicación de Jesús. El hecho de que trae el frasco con el ungüento deja reconocer desde un principio su intención de ungir con él a Jesús. Éste es el verdadero objeto de su venida.

El hecho de besarle los pies, en otros casos señal de una venera- **38** ción profunda, es aquí un acto consciente de humillación propia. De la interpretación de los v. 47 y 50 depende que se entiendan las lágrimas de la mujer como lágrimas de arrepentimiento y vergüenza por su vida anterior, o como lágrimas de alegría y agradecimiento por el perdón ya alcanzado.

Del hecho de que Jesús permite que le toque una mujer impura, **39** concluye el fariseo desengañado (difícilmente podríamos creer satisfecho), que no conoce a la mujer por lo que es, dudando por ello, si puede ser cierta la opinión tan extendida que tiene a Jesús por un profeta [67].

Pero Jesús le prueba de manera inmediata que conoce sus pen- **40** samientos sin que los manifieste y es, por tanto, un verdadero pro-

---

66 Cf Lc 14,2; Mc 2,16.

67 Cf Mc 6,15; algo diferente Lc 9,7.

feta. Pero éste no es el verdadero motivo por el que pide la palabra; Jesús quiere más bien explicar y justificar el proceder de la mujer
41s y con ello también su propia actitud ante ella, y lo hace en forma de una parábola, en la que se supone un caso raro en la vida corriente (cf. Mt 18,27). La pregunta, cuya contestación como es frecuente en las discusiones de los rabinos, declina Jesús en su interlocutor, se refiere al efecto psicológico que necesariamente tiene que provocar la generosa acción del acreedor en sus dos deudores. A la magnitud de la deuda perdonada, de la gracia concedida, tiene que corresponder también la medida del afecto y el agradecimiento de parte del agraciado.

43 La respuesta, que no puede ser otra, va dada seguramente en una forma un tanto precavida, por temerse el fariseo una trampa. La aprobación de Jesús: «Has juzgado rectamente», no parece que tenga que entenderse en un sentido irónico (= «con eso te has condenado tú a ti mismo»).

44-46 En la aplicación de la parábola, que Jesús hace a continuación, el objetivo no es tanto reprochar al fariseo por la omisión de las fórmulas normales de cortesía para con su huésped, como el hacer destacar, por contraposición, las superabundantes pruebas de amor dadas por la mujer. La intención recae única y exclusivamente sobre la actuación de ella.

47 Jesús saca entonces la consecuencia que, después de lo dicho anteriormente, tiene que forzar también la aprobación del fariseo. Pero precisamente este versículo, de importancia decisiva para la comprensión de conjunto de todo el episodio, queda interpretado en dos maneras diferentes y opuestas entre sí; aún más, en él parece darse el choque de dos interpretaciones contradictorias del proceder de la mujer. Tomando sólo el v. 47*a* del texto original, se dice en él, según la interpretación más obvia: A la mujer le han sido perdonados sus muchos pecados, por tener un amor tan grande, como muestra en su manera de proceder entonces. Su amor es pues el motivo para el perdón de sus pecados (cf. 1Pe 4,8). Sus lágrimas y el acto de humillación que allí realiza son expresión de su vergüenza y su arrepentimiento.

48 Con ello está en consonancia, el que sea a continuación cuando

Jesús concede, en sus palabras, el perdón a la pecadora. Jesús habla entonces no en calidad de maestro en cuestiones religiosas, que se limita a saber y a constatar que Dios ha perdonado a la mujer sus graves culpas, sino, exactamente lo mismo que en 5,20, como Hijo del hombre, «que tiene potestad en la tierra para perdonar pecados».

Así, como acto del perdón de los pecados, son entendidas tam- **49**
bién por los otros comensales las palabras de Jesús, como lo prueba la indignada pregunta de aquéllos.

Jesús despide a la mujer después de haberle concedido entonces, **50**
en aquel momento, el perdón.

En consonancia con esta interpretación del v. 47*a* pueden entenderse también los v. 44-46 en el sentido de que las superabundantes pruebas de amor dadas por la mujer, muestra de su arrepentimiento, son el *motivo* por el que Jesús le perdona entonces sus pecados. A ello se opone, en cambio, de manera inconciliable, la parábola de los v. 41-43, según la cual la medida del «amor» (= agradecimiento) depende de la magnitud de la deuda perdonada, siendo, pues, el amor el *efecto* o la *consecuencia* del perdón de los pecados y no al revés su motivo. En el caso de que se quisiera, como muchos exegetas modernos, excluir la parábola como cuerpo extraño en el conjunto de la narración, quedaría aún el v. 47*b*, formulado en términos de máxima de carácter general, según el cual la medida del amor va determinada por la medida de la deuda condonada. En otras palabras, el v. 47*b* da expresión a la moral de la parábola de los v. 41-43. La parábola misma no puede, por su parte, haber existido nunca en absoluto fuera de su conexión con la narración. Pero entonces resulta dentro del v. 47 mismo, interpretando el v. 47*a* en el sentido antes expuesto, una contradicción inconciliable. Cada una de sus mitades expresa un pensamiento opuesto al de la otra.

Estos motivos obligan a otra interpretación del v. 47*a*, no demasiado obvia desde el punto de vista lingüístico, pero que tampoco la impide el texto griego (cf. 24,39); según ella, el amor de la mujer no es el motivo objetivo del perdón de los pecados, sino al con-

trario el efecto y con ello la señal de la culpa condonada. El verso tiene que ser entonces traducido tal como hemos hecho, es decir, hay que entender que a ella le han sido perdonados muchos pecados, porque da muestras de mucho amor (de lo cual se puede deducir que sabe que le han sido perdonados muchos pecados). Sólo así se consigue una interpretación llana del v. 47, que entonces da expresión también al momento central de la parábola y del relato todo en su conjunto. Concediendo esto, entonces resulta obvia la interpretación de los v. 44-46 como *aplicación* de la parábola.

Sólo hay que guardarse de ver a Jesús mismo en la figura del acreedor de los dos deudores representados en la parábola, el fariseo que no es consciente de culpa alguna o sólo en un grado mínimo, y de la pecadora. Los v., en efecto, no pretenden tanto reprochar al fariseo la omisión de ciertas fórmulas de cortesía, como el poner de relieve, por contraposición, las pruebas de amor dadas por la mujer. Por ello no se pretende tampoco instruir al fariseo en el hecho de que también él es un deudor, que depende de la gracia y el perdón divinos.

La parábola ofrece, con todo, una referencia a la actitud de la mujer *hacia Jesús*, cuyas demostraciones de amor hacia él son expresión de su gratitud para con Dios, quien, por el poder de la personalidad de Jesús, la ha arrancado de su vida de pecado. Aceptando que así quede explicado rectamente el sentido de la parábola y su aplicación a la pecadora, y asimismo entendido el v. 47 en el verdadero sentido de sus dos mitades, se sigue entonces que no fue una angustia interior lo que impulsó a la pecadora a dirigirse a Jesús, quien, una vez que recibe las pruebas de su amor, le perdona sus pecados (v. 48), sino que la mujer, ya convertida y en gracia de Dios, en el momento de su llegada, tiene ya la certeza de que sus pecados le han sido perdonados (v. 47). Con ello queda también recusado el reproche secreto del fariseo contra Jesús y contra la mujer misma (v. 39)

Entendiendo el v. 47 de esta manera no hay motivo ya para considerar a la parábola y su aplicación como un cuerpo extraño dentro del relato y, en cambio, se sigue de ello que los v. 48-50 probablemente tienen que ser considerados como adición de Lucas

(o de la tradición), ya que en ellos va introducido un motivo nuevo y opuesto al pensamiento central de los v. 39-47, que tiene su correspondencia en 5,20. En realidad, el v. 48 no es simplemente una repetición del v. 47*a*, aunque en otro sentido, puesto que, según v. 48 es Jesús mismo quien (como en 5,20) perdona sus pecados a la pecadora, una vez que tiene presentes las pruebas de su «amor» (= vergüenza y arrepentimiento). Así como el v. 48 es igual a 5,20, así repite el v. 49 sólo 5,21, probando así que el «quedan perdonados tus pecados» del v. 48 tiene aquí un sentido diferente que en el v. 47*a*. El final edificante del v. 50 coincide literalmente con 8,48, con la diferencia en cuanto a su contenido de que la salvación no consiste en el caso de la pecadora en el restablecimiento de la salud corporal, sino en el perdón de los pecados (cf. Tit 3,5), y de que el saludo de paz con que Jesús despide a la hasta entonces pecadora, se tiñe de una profundidad especial a partir del v. 48. Del hecho de que el v. 50 es sólo una repetición (una anticipación) de 8,48 (= Mt 5,34) se explica también el rasgo, a primera vista sorprendente, de que de pronto en lugar de al amor se haga referencia aquí a la fe como fundamento de la salvación, esto es, del perdón de los pecados, sin que por ello tenga, pues, que verse en ello un influjo de teología paulina (cf. Rom 1,16s).

Sobre la relación de esta escena con la de la unción de Jesús en Betania (Mc 14,3-9), sólo hay que hacer notar aquí que su identificación (y al mismo tiempo la de las mujeres que realizan la unción) es defendida no sólo por muchos exegetas modernos sino también aceptada hasta hoy por la liturgia a partir de una tradición existente en la Iglesia latina desde Gregorio el Magno; con todo, no basta para explicar las diferencias existentes entre los dos relatos. Las dos figuras de las mujeres y los motivos de su acción son demasiado diferentes para que se pudieran fundir los dos relatos en una sola unidad. Tanto menos pueden explicarse tales diferencias como simples variantes de la tradición. Aun reconociendo las dificultades del texto de Lucas, es con todo imposible explicarlo como una forma posterior de la tradición recogida en Marcos e independientemente de éste en Jn 12,1-8, ya que precisamente el rasgo esencial para el relato de Lucas, de que la mujer era una pecadora,

no puede ser excluido como secundario y ganar así una base de comunidad con Mc 14,3-9 [68].

El pecado y la conversión en la doctrina de Jesús.

Jesús, al igual que antes de él el Bautista [69], dio comienzo a su predicación sobre la venida del reino de Dios con el llamamiento a la conversión (Mc 1,15). La fe y la conversión son las dos condiciones previas para la entrada en el reino de Dios. Este llamamiento a la conversión presupone que los hombres se han apartado de Dios en su pensar y en su querer, y en ello consiste el pecado. El pecado es en su esencia una desobediencia a la voluntad divina (cf. Lc 15,21), una actitud de anarquía o indisciplina [70]. Dios es, según el evangelio, el Señor, y el hombre está obligado a obedecerle (cf. Lc 17,7-10). El pecado no es, pues, como en la ética estoica, un desviamiento del ideal de la personalidad perfecta y armónica, provocado por el error.

Por ello, en cada pecado va unida la conciencia de una culpa y de la punibilidad frente a Dios, y no sólo un sentimiento de verguenza interior. La proclamación de la necesidad de la conversión (penitencia) no era nueva para los judíos, al contrario era éste ya uno de los temas centrales en la predicación de los profetas del AT, que entendían por ello el total apartamiento del pecado y la vuelta hacia Dios. También la religiosidad judía posterior estaba profundamente penetrada de la necesidad de la conversión. «Grande es la conversión» dice una sentencia repetida frecuentemente en la teología rabínica, y el rabí Eliezer ben Hircano (alrededor del año 90 d.C.) afirma: «Si los israelitas no hacen penitencia, no serán salvados eternamente.» La conversión era para el judaísmo el camino establecido por Dios para la salvación del pecador. La gran significación que le era atribuida se desprende, sobre todo, del hecho de ser contada por los rabinos en el número de las siete cosas creadas antes del mundo. Dios desea la conversión y está

68. Cf. además el exc que sigue a Mc 14,3-9
69 Mc 1,4, Mt 3,7-10 = Lc 3,7-9
70 Mt 7,23; 13,41

siempre dispuesto a recibir a los que a él se vuelven. Dios invita de manera continua al pecador a convertirse, ya que no quiere su perdición, sino su vida, su salvación. Dios llama a los pecadores a la conversión, con dulzura y con palabras halagueñas, o también por medios duros, azotándole con el dolor como un padre a su hijo. La conversión rescinde también el castigo merecido por el pecado Todos los otros medios de expiación (sacrificio, ayuno) son inútiles sin ella.

El llamamiento de Jesús a la conversión, hecho suyo también por los discípulos en su primera misión (Mc 6, 12) y que formaba después, junto con la exhortación a la fe, el contenido central de su predicación [71], va dirigido a todo el pueblo judío en general, no sólo a los pecadores notorios. Esto significa que también los demás son en realidad pecadores (cf. Lc 13,3.5). Con ello sólo aparentemente están en contradicción las palabras de Jesús a los fariseos de Mc 2,17: «Yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores», y la parábola de la oveja perdida (Lc 15,3-7), en la que se contrapone un pecador a los 99 justos que no necesitan de conversión. La distinción entre justos y pecadores no tiene aquí un tono irónico, sino que Jesús la toma de sus adversarios, reconociéndola también justificada.

También para Jesús hay de hecho justos y pecadores [72], sólo que la distinción entre ellos es de carácter relativo, como se expresa de manera especialmente clara en la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,10-14). Con el mismo tono claro y terminante dice Jesús también al fariseo Simón que también el justo es un deudor frente a Dios (Lc 7,40-43). Y según Mt 7,11 (= Lc 11,13) son malos todos los hombres en comparación de Dios, el único bueno. Sobre todo la dura crítica de Jesús contra la religiosidad farisea [73] es una prueba de su carácter de insuficiente, de que es nula ante Dios [74], una abominación a sus ojos (Lc 16,15).

---

71 Cf Lc 24,47; Act 2,38; 3,19, 5,31, 8,22; 11,18, 20,21 y passim

72 Cf Mt 5,45, 13,49, 25,31-46

73 Cf especialmente Mc 7,1-23; Mt 23,1-36 = Lc 11,37-54, Mt 15,13s, Lc 18,9-14.

74 Cf Mt 5,20, 6,1ss

El juicio de que todos los hombres son pecadores se extiende también a los discípulos de Jesús, a quienes enseña, en el padrenuestro, a pedir el perdón de sus pecados [75]. Ello queda expresado de manera aún más evidente en la parábola del siervo despiadado (Mt 18,23-35). En otras palabras, se quiere decir que tampoco el hombre para el que tienen una significación los postulados morales de Jesús, puede llegar nunca a su realización perfecta. Sólo uno está libre de esta ley general del pecado, Jesús mismo. Jesús, que se sabe hijo de Dios en una manera única, que llama a Dios su Padre en forma exclusiva y goza de su beneplácito (Mc 1,11), no conoce el sentimiento de la culpa (cf. Jn 8,46), no sabe tampoco en la hora más difícil de su vida, cuando su agonía en Getsemaní, de arrepentimiento ni del ruego por el perdón de una culpa propia Sus advertencias no van por ello tampoco nunca expresadas en primera persona del plural («tenemos que»), sino en segunda persona («tenéis que»). Los otros, y en modo alguno él, son referidos en la frase: «Vosotros, pues, que sois malos» [76]. Que, a pesar de ello, Jesús se dejara administrar el bautismo por Juan, no fue debido a que lo necesitara [77]. Jesús había venido a vencer al pecado y redimir de él a los hombres, tomándolo sobre sí [78], como siervo sufriente [79], como «cordero de Dios» (Jn 1,29), cosa que era sólo posible porque él «no conocía el pecado» (2Cor 5,21), ni había estado nunca bajo su dominio.

Sobre la cuestión del *origen* del pecado y de la fragilidad universal humana, no nos da Jesús respuesta alguna. La teoría del mal instinto, que todo hombre trae consigo a este mundo, atestiguada ya en el Eclesiástico (15,14; 21,11) y desarrollada luego en el judaísmo tardío, no se encuentra en la doctrina de Jesús en parte alguna [80]. Como causas inmediatas del pecado da Jesús la debilidad de la carne (Mc 14,38), el escándalo — que puede venir tanto

75. Mt 6,12 = Lc 11,4
76 Mt 7,11 = Lc 11,13
77. Cf. com a Mt 3,14s; cf. también com a Mc 10,18
78. Mt 26,28 = Mc 14,24
79. Cf. com a Mc 10,45
80. Mc 7,15 20 no está dicho en este sentido

de los demás hombres, como de los propios miembros de uno mismo (Mc 9,42-48) —, «Mammón» [81] y especialmente Satán, que pretende quitar la palabra de Dios del corazón de los hombres, para que no crean y no consigan la salvación [82], y que pone la mala hierba entre la siembra del hijo del hombre [83], intenta «cribar» a los discípulos de Jesús para hacerlos caer (Lc 22,31), se apodera de Judas para utilizarlo como instrumento para aniquilar a Jesús (Lc 22,3), y se atreve hasta acercarse al mismo Jesús para provocarle a la apostasía de la misión impuesta por la voluntad del Padre [84]. También Dios mismo puede «someter» al hombre a una tentación, para ponerle a prueba [85]. Pero el pecado radica, en última instancia, en la voluntad misma del hombre [86]. Del corazón humano, como sede y órgano de la vida espiritual y moral, procede todo lo que hace al hombre «impuro» delante de Dios (Mc 7,15.20s).

El AT y el judaísmo no distinguían aún estrictamente entre preceptos morales y rituales, considerando como pecado también la violación de estos últimos, aún la inconsciente; Jesús ha anulado todas las leyes de pureza ritual y colocado la esencia del pecado en la intención mala, rebelde a Dios. De importancia fundamental para la comprensión de la doctrina de Jesús sobre el pecado es la bipolaridad del concepto cristiano de Dios: Dios es al mismo tiempo la *santidad* absoluta, y por ello el señor y juez de severidad implacable, y por otra parte también el *amor* absoluto, el padre bondadoso, que ve un hijo hasta en el pecador más empedernido y que le acoge con su gracia, si se convierte a él.

Ambos aspectos del concepto cristiano de Dios se imponen en todo su vigor en la doctrina de Jesús sobre el pecado, la severidad del Señor y juez implacable en sus exigencias, en el radicalismo de los postulados morales de Jesús y sus palabras sobre el juicio. Si la justicia de los discípulos no sobrepasa la de los fariseos y

---

81 Mc 4,19; Lc 16,13 18-31
82 Lc 8,12 = Mc 4,15.
83. Mt 13,24-30, 36-43
84. Mt 4,1-11 = Lc 4,1-13.
85 Cf. Mt 6,13 = Lc 11,4
86 Cf. Mt 23,37 = Lc 13,34.

los escribas, no entrarán en el reino de Dios (Mt 5,20). Al que induce a otros a pecado, le sería mejor, que fuera arrojado a lo hondo del mar (Mc 9,42). Siete «ayes» o imprecaciones son dirigidos a los escribas y los fariseos, que han deformado con su doctrina y sus obras la verdadera piedad, han tergiversado la voluntad de Dios expresa en la ley e impiden también a los otros entrar en el reino de Dios (Mt 23,1-36). Un juicio especialmente duro les espera. A Judas le hubiera sido mejor no haber nacido (Mt 14, 21). Los peligros de la riqueza, que aleja a los hombres de Dios y los insensibiliza, son encarecidos con extraordinaria frecuencia y en duras palabras [87]. Para escapar al peligro del pecado y no caer en el infierno, donde el fuego no se extingue, tiene el hombre que estar dispuesto a sacrificar ojos, manos y pies (Mc 9,43-48).

Por otra parte, Jesús enseña también, con la misma decisión e insistencia, que Dios no quiere la muerte, la perdición del pecador. Dios es también para el pecador, para el hijo pródigo, el padre bondadoso que desea su arrepentimiento y su conversión; el motivo por el que Dios ama al hombre no reside en el hombre, sino en Dios mismo, cuya esencia es la pura bondad. Este pensamiento de que Dios ama aun al pecador sujeto a su ira y a su castigo, queda declarado, sobre todo, por las tres parábolas de Lc 15. Sólo que el presupuesto indispensable para el perdón del pecador sigue siendo la conversión. Por ello, el evangelio es la buena nueva de Jesús sobre la venida del reino de Dios y, al mismo tiempo, predicación de penitencia, y Jesús da también a los discípulos el encargo de predicar a todos los pueblos en su nombre la conversión y el perdón de los pecados [88]. Por ello se debe intentar mover a conversión al hermano pecador [89].

La impenitencia de Israel, descrita en la parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9), es la causa de su reprobación. Por ello los habitantes de Nínive, que se dejaron mover a penitencia por la predicación de Jonás, actuarán en el día del juicio como acusadores de los obstinados judíos [90], y hasta la misma Sodoma correrá en aquel

87 Cf en Marcos el exc. *Actitud de Jesús ante la riqueza*
88. Lc 24,47; cf Act 2,38; 3,19; 5,31; 11,18; 20,21
89 Mt 18,15 = Lc 17,3 90. Mt 12,41 = Lc 11,32.

día mejor suerte que las ciudades galileas, que no se dejaron mover a la conversión por la predicación y las obras de Jesús [91].

Por la doctrina de Jesús sobre el pecado se explica también su propia actuación. «El hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10). Por eso tiene Jesús que hospedarse en casa del publicano Zaqueo y manifiesta su gozo por la conversión de aquel pecador; por eso se ocupa, con especial amor, de todos los pecadores en general. Jesús viene a ellos como el médico a los enfermos (Mc 2,13-17). Él es el santo por excelencia y el salvador de los pecadores, por eso puede y tiene que ir en su busca, sin quedar por ello impurificado, como piensan sus adversarios [92]. Jesús entra en comunidad con ellos, no a pesar de que son pecadores, sino precisamente por serlo, y justifica su proceder por el ejemplo, por la voluntad salvífica de su Padre (Lc 15,1ss).

El escándalo que de ello toman los fariseos y que queda expresado en el insulto con que le tachan de «amigo de publicanos» [93], no es más que una condenación de los mismos que lo pronuncian, que demuestran así no entender la voluntad salvífica de Dios, no ver en la actuación de Jesús la mano redentora divina. Esta incapacidad de comprensión de la voluntad divina y de la actuación de Jesús deja ver una realidad de enorme trascendencia religiosa: el ideal religioso de los fariseos es el motivo que les impide comprender la manera de proceder de Jesús con los pecadores, con lo cual queda evidenciado como falso en sí mismo, desacepto a Dios en lo más íntimo de su esencia. Por eso es objeto de la más dura condena por parte de Jesús. Las palabras más duras de todo el evangelio van dirigidas contra la religiosidad farisaica. El publicano arrepentido y consciente de sus pecados en el templo es más acepto a Dios que el piadoso fariseo, que no encuentra en sí pecado alguno (Lc 18,9-14). Publicanos y prostitutas convertidos por la predicación del Bautista entrarán antes que los fariseos en el reino de Dios [94].

---

91. Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15
92 Cf. com. a Mc 2,17
93 Mt 11,19 = Lc 7,34
94 Mt 21,31s; cf Lc 7,29s

El amor de Jesús a los pecadores no es una prueba de que tomara el pecado menos en serio que los fariseos, sino al contrario, de que el pecado es el mayor y único verdadero mal para el hombre, por separarle de Dios (cf. Lc 15,18.21) y tener como consecuencia la pérdida de la salvación. Su amor a los pecadores no radica en una simpatía natural, en gusto por lo deforme y lo abyecto, sino que es amor para salvar, cura de almas.

Todo pecado, aún el más grave, puede, según palabras de Jesús, ser perdonado, si el pecador se convierte. Sólo para la blasfemia contra el Espíritu Santo, que consiste en el hecho de no reconocer los adversarios de Jesús su lucha contra Satán, declarándole a él mismo en alianza con el demonio, no hay perdón alguno (Mc 3,28-30).

Sólo a los discípulos revela Jesús al fin, como objeto propio de su misión, la entrega de su vida como siervo de Dios en rescate por muchos [95]. Así queda cumplida la promesa del ángel (Mt 1,21) de que «salvará a su pueblo de sus pecados». Este importante rasgo de la mesianidad de Jesús era (a pesar de Is 53) extraño al judaísmo y a su concepto del Mesías, y no tenía ningún paralelo en ninguna de las figuras de redentores de la religión griega

Jesús se dirigía, con su predicación, no sólo a los piadosos, sino a todos en general, también al *am haares*, ignorante de la ley y «maldito» (cf. Jn 7,49) y ponía todo su empeño en ganar también a los pecadores y precisamente a ellos, hechos de los que se desprende claramente que no se sabía enviado a dar realización a la idea del «resto santo» de Israel, muy floreciente en el judaísmo de entonces [96]. Tampoco la comunidad creada por el llamamiento de los discípulos puede ser entendida como la realización de tal idea, a pesar de que pudiera aparecer en principio sólo como un «pequeño rebaño» (Lc 12,32) dentro del judaísmo. Ello se desprende con toda claridad de las parábolas de Mt 13,24-30.36-43.47-50.

---

95 Mc 10,45; Mt 26,28

96 Cf los fariseos y sobre ello el exc que sigue a Mc 2,12, también los esenios y la «comunidad de la nueva alianza en el país de Damasco», muy cercana a ellos.

Jesús en camino
8,1-9,50

Los pasajes que siguen, hasta el final de la primera parte, vuelven a dejar reconocer con más claridad que los precedentes desde 6,12 una circunstancia, por la que van enlazados para formar una unidad. Jesús va descrito en ellos como misionero peregrinante. Por tanto, Lc 8,1 señala un claro corte dentro del esquema de la actividad pública de Jesús en Lucas.

Mujeres al servicio de Jesús
8,1-3

[1] *Posteriormente, él continuaba su camino por ciudades y aldeas,*
predicando y anunciando en ellas la buena nueva del reino de Dios;
con él iban los doce [2] *y algunas mujeres que habían sido libradas de*
espíritus impuros y de enfermedades: María, llamada Magdalena,
de la cual habían salido siete demonios; [3] *Juana, la mujer de Cuzá,*
administrador de Herodes; Susana y otras muchas, las cuales los
servían con sus propios bienes.

Esta breve perícopa, ofrecida exclusivamente por Lucas, es importante en un doble aspecto, ya que nos hace saber la fuente que, en parte, proveía a Jesús y a sus discípulos, así como el hecho de que también contaba con algunas mujeres en el número de sus discípulos. El verdadero motivo que lleva al evangelista a hacer mención de las mismas es seguramente que algunas de ellas iban luego a ser testigos de la crucifixión y la resurrección de Jesús [97]. Como tales vivían también en el recuerdo de la comunidad primitiva.

El v. 1 muestra a Jesús en la realización del programa propuesto **1**
en 4,43, predicando de lugar en lugar.

---

97 Cf Lc 23,49, 24,1-11

2 De capital importancia es la noticia de la participación de mujeres en su actividad pública, en cuanto que de sus bienes ponían a disposición de Jesús y sus discípulos los medios (o al menos una parte de ellos) para el sostenimiento de su vida ambulante sin descanso ni asilo (cf. 9,58). Con ello hace Jesús caso omiso, sin preocuparse por el juicio de la opinión pública, del punto de vista del judaísmo, según el cual las mujeres no podían ser objeto, de la misma instrucción religiosa que los hombres (cf. Jn 4,27), por ser seres espiritual y moralmente inferiores. Jesús eleva así a la mujer sobre el grado de estima usual hasta entonces en Oriente, que se limitaba a su categoría sexual. En la doctrina de Jesús está llamada la mujer, lo mismo que el hombre, a formar parte del reino de Dios. Una apreciación parecida de la mujer como *personalidad de igual condición espiritual y moral que el hombre* defendía ya entonces, aunque no con la misma energía y éxito, también la filosofía estoica (Musonius). Entre las mujeres que acompañan a Jesús, menciona Lucas a tres por su nombre, en primer lugar a María, que lleva aquí, como por regla general en los evangelios [98], el sobrenombre de «Magdalena», es decir, «de Magdala» [99], para distinguirla de otras portadoras del mismo nombre. María Magdalena estaba especialmente obligada a Jesús, que había expulsado de ella «siete» (= muchos) [100] demonios. De la forma en que Lucas introduce y caracteriza a esta mujer, después que acaba precisamente de narrar el encuentro de Jesús con la pecadora anónima en la escena anterior, tiene necesariamente que desprenderse la conclusión de que las distingue entre sí [101]. Interpretar simbólicamente, en este caso, la posesión demoníaca como vida de pecado y querer ver en la expulsión de los muchos demonios de María Magdalena una referencia figurada al perdón atorgado por Jesús a la pecadora de 7,36-50, contradice las descripciones de los posesos en los evangelios.

3 Juana, la mujer de Cuzá, funcionario de Herodes Antipas, es nombrada sólo otra vez por el mismo Lucas (24,10) entre las

98. Cf. Mc 15,40.47; 16,1; Jn 19,25; 20,1 11ss.
99. Cf. com. a Mc 8,10.
100 Cf. Lc 11,26 = Mt 12,45.
101. Cf. el exc. que sigue a Mc 14,3-9.

mujeres que van a la tumba en la mañana de la resurrección. Sobre Susana, no tenemos ninguna otra noticia. Estas y otras mujeres, pertenecientes según parece a círculos acomodados, emplean sus bienes en el servicio del evangelio según la forma propuesta por Jesús (cf. 16,9).

Discurso de las parábolas
8,4-18 (= Mt 13,1-52; *Mc 4,1-34)

Con 8,4 vuelve a tomar Lucas el hilo de la narración de Marcos que había dejado en 6,19 [102], siguiéndole por lo pronto hasta 9,50 (= Mc 9,41), sólo que suprime varios pasajes [103] y cambia uno de lugar (Mc 3,31-35).

En primer lugar se ha saltado 3,20s, a causa de su contenido, y suprimido 3,22-30, por ofrecer el mismo pasaje según otra fuente en su «relato del viaje» (11,14-23), con lo que pierde también en su texto su punto de referencia, la perícopa sobre los verdaderos parientes de Jesús (3,31-35), que en Marcos va en conexión con 3,20s; Lucas no la suprime, sino que la coloca a continuación inmediata del discurso de las parábolas (8,19-21), que en Marcos va precediéndola, donde encontraba un espacio adecuado para la misma en el hecho de la presencia de una gran muchedumbre (8,4), presupuesta también en 8,19; la perícopa resulta así una ilustración de la parábola del sembrador.

Del discurso de las parábolas ha suprimido Lucas la parábola del crecimiento de la semilla (4,26-29) y la nota final de 4,33s, así como la parábola del grano de mostaza, que ofrece según otra fuente en el «relato del viaje» (13,18-21). Sólo queda así la parábola del sembrador (8,4-8) con su interpretación (8,9-18), con la que Lucas ha reunido también, para formar una unidad, Mc 4,10-12 y 4,21-25.

Con ello pierde la sección todo el peso que tiene en Marcos (y aún más en Mateo).

102. = Mc 3,19 ó 3,12.
103. Mc 4,26-29.30-32.33s; 6,1-6.17-29; 6,45-8,26.

Parábola del sembrador
8,4-8 (= Mt 13,1-9; *Mc 4,1-9)

[4] *Reunida una gran multitud en torno a él, más los que iban acudiendo de cada ciudad, les dijo mediante una parábola:*
[5] *«Salió un sembrador a sembrar su semilla. Y según iba sembrando, parte de la semilla cayó al borde del camino; fue pisoteada, y los pájaros del cielo se la comieron.* [6] *Otro poco cayó en terreno pedregoso; y, después de nacido, se secó, por no tener humedad.* [7] *Otro poco cayó en medio de las zarzas, y cuando éstas también crecieron, lo ahogaron.* [8] *Y el resto cayó en tierra buena y, después de nacido, llegó a dar el fruto de ciento por uno.» Dicho esto, exclamó: «El que tenga oídos para oir, que oiga.»*

El texto de la parábola está en Lucas concebido en forma más concisa y más fluida, por otra parte enriquecido con algunos rasgos aclaratorios.

El dato de situación de Mc 4,1, utilizado ya en 5,3, queda reemplazado por otro de carácter descolorido y general[104]. Lucas no dice aquí, como tampoco en 5,27 (= Mc 2,13) y 6,17 (= Mc 3,7), que Jesús se encuentra junto al lago (Mc 4,1).

En el v. 5 añade sobre Marcos el dato de la semilla pisoteada en el camino, que no cuadra con las realidades de la agricultura en Palestina[105], y al que después tampoco hace referencia la interpretación (v. 12). La expresión «los pájaros del cielo»[106] procede de la Biblia[107]. En el v. 6, al tratar de la semilla caída sobre la roca viva (un poco exagerado, frente a la «tierra pedregosa» de que habla Marcos), Lucas simplifica y abrevia al referirse sólo a la falta de humedad, mientras que la interpretación de la parábola presupone después (v. 13) la versión de Marcos (falta de raíces adecuadas). En el v. 7 falta (como en Mt 13,7), frente a Mc 4,7, el dato

104. Cf. Lc 5,15.29; 6,17; 7,11; 11,29; 12,1.
105. Véase com. a Mc 4,3
106. Cf. Lc. 9,58; 13,19.
107. Cf. Gén 1,26; Sal 89.

de que la semilla caída entre espinos no produjo ningún fruto. En el v. 8 (y en el 15) se hace referencia sólo al mayor rendimiento, no se menciona, pues, la diversidad en el grado de los mismos.

Interpretación de la parábola
8,9-15 (= Mt 13,10-23; *Mc 4,10-20)

9 *Entonces sus discípulos le preguntaban qué significaba esta parábola.* 10 *Él les contestó: «A vosotros se os ha concedido conocer los misterios del reino de Dios; a los demás, en parábolas, para que*

Viendo, no vean;
y oyendo, no entiendan (Is 6,9s).

11 *Éste es el sentido de la parábola: la semilla es la palabra de Dios.* 12 *Los del borde del camino son los que escuchan; pero luego viene el diablo y se lleva la palabra de sus corazones, para que no crean y se salven.* 13 *Los del terreno pedregoso son los que, al escuchar la palabra, la reciben con alegría, pero no tienen raíz; son los que creen por algún tiempo, pero en el momento de la prueba se retiran.* 14 *Lo que cayó entre zarzas son los que escuchan; pero con los afanes y las riquezas y los placeres de la vida, se van ahogando poco a poco y no llegan a madurar.* 15 *Los de la tierra buena son los que escuchan la palabra con un corazón noble y generoso, la retienen y por su constancia dan fruto.»*

El pasaje intermedio en Mc 4,10-12 sobre la finalidad de las parábolas de Jesús, sirve en Lucas directamente como introducción a la interpretación misma de la parábola del sembrador, por cuyo sentido preguntan los discípulos desde el primer momento. Suprimido va el dato de situación de Mc 4,10*a*, según el cual Jesús está solo con los discípulos.

En el v. 10 escribe Lucas (con Mt 13,11), frente a Mc 4,11: **10**
«*conocer los* misterios del reino» de Dios. El «para que» de Marcos

(4,12) lo ha conservado Lucas[108], pero suprime de la cita de Isaías las palabras finales de Mc 4,12, en las que se da a entender el sentido último de la instrucción en parábolas. Con ello queda suprimido también el gravoso problema teológico que las palabras encierran; así queda indeterminado si el encubrimiento de la verdad del evangelio ante el pueblo es sólo de carácter provisional o definitivo.

11 En el v. 11 suprime Lucas el reproche a los discípulos de Mc 4,13, que parece ir en contradicción con el v. 10, y determina a la semilla más claramente como la palabra *de Dios*[109]. La torpeza en la forma de expresión de la interpretación de la parábola en Mc 4,13-20, está muy allanada en Lucas, y el texto considerablemente reducido.

12 En el v. 12 queda determinado de manera expresa el terreno sobre el que cae la semilla como el corazón, sede del pensar y del querer. Importante es al final del v. 12 el aditamento de «para que no crean y se salven», que tiene sabor paulino[110]. En realidad, Lucas no ha hecho sino colocar aquí el final de Mc 4,12, suprimido antes en el v. 10. No es como en el texto de Marcos el Padre celestial, quien no deja encontrar a los hombres la salvación, sino el demonio, que busca la perdición de los mismos.

13 En el v. 13, las expresiones «no tienen raíz» y «en el momento de la prueba» presuponen la forma del texto de Mc 4,6[111].

14 En el v. 14*c* quedan sustituidas las «demás codicias» de Mc 4,19 por «los placeres de la vida», caracterizados así como impíos y terrenales (cf. Tit 3,3).

15 Al final del v. 15, el dar fruto está completado con la indicación «por su constancia» (cf. 21,19). La perseverancia y la constancia (tenacidad, ὑπομονή), puesta a prueba hasta el final en todas las «pruebas», es, en oposición a v. 12.13.14, el distintivo de los hombres justos.

---

108. Cf., en cambio, Mt 13,13.
109. Cf. Lc 5,1 y com. a 8,21.
110. Cf. Rom 1,16; 1Cor 1,21.
111. En lugar de Lc 8,6.

Parábola de la lámpara
8,16-18 (= *Mc 4,21-25; cf. Mt 13,12)

[16] *«Nadie enciende una lámpara para cubrirla con algún tarro o para ponerla debajo de la cama, sino que la pone sobre un candelero, para que los que entren vean la luz.*
[17] *Porque nada hay oculto que no haya de quedar manifiesto; ni escondido que no haya de ser conocido y salir al público.* [18] *Mirad, pues, cómo escucháis; porque al que tiene, se le dará más; y al que no tiene, aun aquello que parece tener se le quitará.»*

Los v. que en Mc 4,10-12 forman una perícopa aparte, Lucas los ha unido, formando un todo con la interpretación de la parábola, con la que enlaza aquí también, en estrecha relación, la presente perícopa. Por otra parte suprime la fórmula introductoria repetida por dos veces en Mc 4,21.24 «y les dijo» [112], lo que presta mayor unidad al breve trozo.

El texto de Lucas es, pues, una advertencia, dirigida a los discípulos, de utilizar rectamente la luz del conocimiento religioso adquirido por la parábola del sembrador y su interpretación. La doctrina de Jesús no debe mantenerse como un secreto.

La primera sentencia (v. 16) la ofrece Lucas, frente a Marcos, en la redacción procedente de fuente distinta, en que la vuelve a citar en 11,33 (cf. Mt 5,15), en la segunda sentencia (v. 17) mezcla la redacción de Marcos con la que ofrece el mismo Lucas en un pasaje posterior, 12,2 (= Mt 10,26). En cambio, Mc 4,23 lo suprime, por haberlo presentado antes en 8,8*b* (= Mc 4,9), lo mismo que Mc 4,24*b*, por haberlo ofrecido ya en 6,38. Sólo en el v. 18*b* (= Mc 4,25) adopta la redacción de Marcos, sin tener en cuenta la forma en que ofrece el mismo texto en 19,26 (= Mt 25,29). La paradoja que contiene el pasaje queda atenuada (en lugar de «aquello que tiene» escribe «aquello que parece tener»), pero, sin ser en realidad suprimida.

---

112. Lo mismo que en Lc 9,4, frente a Mc 6,10; 9,27, frente a Mc 9,1.

Lucas ofrece a continuación de su discurso de las parábolas la escena, omitida antes, sobre los verdaderos parientes de Jesús, como ilustración al pensamiento expresado en el v. 15 acerca de los que oyen la palabra de Dios y la llevan a la práctica.

La verdadera familia de Jesús
8,19-21 (= Mt 12,46-50; *Mc 3,31-35)

[19] *Presentáronse a verle su madre y sus hermanos; pero no lograban llegar a él, por causa de la multitud.* [20] *Entonces le avisaron: «Tu madre y tus hermanos están ahí fuera y quieren verte.»* [21] *Pero él les contestó así: «Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la palabra de Dios y la ponen en práctica.»*

Por haber enlazado Lucas este episodio con el discurso de las parábolas, que precede, tenía que ser suprimido el dato de situación de Mc 3,20s, que queda, con todo, presupuesto en los v. 19*b*-20, comprensibles sólo a partir del texto de Marcos. Lucas suprime Mc 3,33s, con lo que se evita también todo lo que pudiera gravar a los parientes carnales de Jesús; asimismo queda también mejor destacado el valor atemporal y general de la respuesta de Jesús. Así, la figura de los parientes, que, según el v. 20, únicamente quieren *ver* a Jesús, resulta en Lucas sólo la ocasión para las palabras de Jesús en el v. 21. El giro: «Oyen la palabra de Dios y la ponen en práctica» (en lugar de «cumplen la voluntad de Dios»), establece la conexión con la parábola del sembrador (v. 15). La expresión «la palabra de Dios» es característica de Lucas [113]. En todos los pasajes donde aparece quiere Lucas dar a entender, con ella, que la predicación de Jesús representa la revelación de la voluntad divina. En nuestro pasaje se dice: Quien escucha la revelación divina de mi predicación y vive según ella, es quien entra en verdadera comunidad conmigo, y sólo ella tiene significación e importancia.

113. Cf. Lc 5,1; 8,11; 11,28; Act 4,31; 6,2 7; 8,14, etc.

Jesús calma la tempestad
8,22-25 (= Mt 8,18.23-27; *Mc 4,35-41)

[22] *Un día subió él con sus discípulos a una barca y les dijo: «Vamos a pasar a la otra orilla del lago.» Y navegaron mar adentro.*
[23] *Mientras navegaban, él se durmió. De pronto se desencadenó sobre el lago un temporal de viento, y la barca se llenaba de agua y se encontraban en peligro.* [24] *Acercáronse a él y lo despertaron gritando: «¡Maestro, Maestro! ¡Que nos hundimos!» Entonces él se levantó, increpó al viento y a las olas del mar, que al momento cesaron, y sobrevino la calma.* [25] *Luego les dice: «¿Dónde está vuestra fe?» Ellos, llenos de temor y de admiración, se decían unos a otros: «¿Pero quién es éste, que hasta manda a los vientos y a la mar, y le obedecen?»*

Por quedar en Lucas interrumpida la relación con el discurso de las parábolas por 8,19-21 y haber desaparecido el dato de situación exacta de Mc 4,1 [114], se contenta el evangelista, en el v. 22, con un dato de carácter indeterminado [115]. Por lo demás, suprime en su relato rasgos secundarios, como la mención de la otra barca (Mc 4,36); suaviza en el v. 24 el tono de las palabras de los discípulos frente a Mc 4,38*b*, y en el v. 25, el del reproche que reciben de parte de Jesús, frente a Mc 4,40.

Curación del poseso de Gerasa
8,26-39 (= Mt 8,28-34; *Mc 5,1-20)

[26] *Arribaron luego a la región de los gerasenos, que está en la ribera opuesta, frente a Galilea.* [27] *Y apenas él saltó a tierra, le salió al encuentro, de la ciudad, un hombre que estaba poseído por demonios y que desde hacía bastante tiempo no se cubría con vestido alguno, ni vivía en ninguna casa, sino en los sepulcros.*

114. Cf. com a Lc 8,4.
115. Cf. Lc 5,17; 20,1.

[28] *Cuando vio a Jesús, se echó a sus pies, diciéndole así a grandes*
gritos: «¿Qué tienes tú que ver conmigo, Jesús, Hijo del Dios Altí-
simo? Por favor te ruego que no me atormentes.» [29] *Es que Jesús*
estaba mandando al espíritu impuro que saliera de aquel hombre.
Porque en muchas ocasiones lo forzaba de tal manera que, aunque
lo ataban con cadenas y le ponían grillos en los pies para tenerlo
sujeto, él rompía las ataduras, y el demonio lo empujaba hacia lugares
solitarios. [30] *Jesús le preguntó: «¿Cuál es tu nombre?» Él contestó:*
«Legión.» Porque eran muchos los demonios que habían entrado en
él. [31] *Entonces le suplicaban que no les mandara irse al abismo.*

[32] *Había por allí, paciendo a la falda del monte, una gran piara*
de cerdos; los demonios suplicaron a Jesús que les permitiera entrar
en ellos, y él se lo permitió. [33] *Salieron, pues, de aquel hombre los*
demonios y entraron en los cerdos; y la piara se arrojó con gran
ímpetu al Lago por un precipicio y se ahogó.

[34] *Cuando los porqueros vieron lo que había sucedido, salieron*
huyendo y llevaron la noticia a la ciudad y a los caseríos. [35] *Las gentes*
acudían a ver lo que había sucedido; llegáronse a Jesús, y encontraron
al hombre del que habían salido los demonios, sentado, ya vestido y
en su sano juicio, a los pies de Jesús y quedaban llenos de espanto.

[36] *Los que lo habían presenciado referían a los demás cómo el*
endemoniado había sido curado. [37]*Entonces toda la multitud de la*
región de los gerasenos se puso a rogarle a Jesús que se alejara de
ellos; pues estaban dominados por un miedo enorme. Entró, pues,
en la barca y se volvió.

[38] *El hombre de quien habían salido los demonios le rogaba que*
le permitiera ir con él; pero él lo despidió, diciéndole: [39] *«Vuelve a*
tu casa, y ve contando todo lo que Dios ha hecho contigo.» El hombre
se fue y divulgaba por toda la ciudad lo que Jesús había hecho con él.

Lucas mejora aquí de nuevo estilísticamente y abrevia el relato de Marcos. El dato de lugar es en Lucas (v. 26.37) muy inseguro en cuanto a la tradición del texto. La lectura «Gergesa» es quizá sólo una corrección de Orígenes, por lo que tiene mayor probabilidad la variante «Gerasa», que coincide con el texto de Marcos. En el v. 26, Lucas determina más exactamente para sus lectores la

situación de la región. Teológicamente es de importancia, en el v. 31, la expresión «al abismo»[116], con lo que sólo puede referirse al infierno[117]. En el v. 39, Lucas sustituye la expresión equívoca «el Señor» (Mc 5,19) por el término «Dios», y menciona simplemente la «ciudad», en lugar de la Decápolis (que no aparece mencionada nunca en su Evangelio).

La resurrección de la hija de Jairo y la curación de la hemorroisa 8,40-56 (= Mt 9,18-26; *Mc 5,21-43)

40 *Al volver Jesús, fue bien acogido por la multitud; pues lo estaban esperando.* 41 *Y entonces llegó un hombre, llamado Jairo, que era jefe de la sinagoga; y echándose a los pies de Jesús, le suplicaba que fuera a su casa,* 42 *porque tenía una hija única, de unos doce años, que se estaba muriendo. Mientras iba andando, las multitudes lo apretujaban.*

43 *En esto, una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años, y que no había podido ser curada por nadie,* 44 *acercándose por detrás, tocó la orla de su manto, e inmediatamente cesó su flujo de sangre.* 45 *Entonces preguntó Jesús: «¿Quién me ha tocado?» Como todos negaban haber sido ellos, Pedro le contestó: «Maestro, es la multitud la que te apretuja y te oprime.»* 46 *Pero Jesús replicó: «Me ha tocado alguien; yo me he dado cuenta de que una fuerza milagrosa ha salido de mí.»* 47 *Cuando la mujer vio que había sido descubierta, se acercó toda temblorosa y, echándose a sus pies, refirió delante de todo el pueblo por qué motivo lo había tocado y cómo había quedado curada repentinamente.* 48 *Entonces le dijo él: «Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz.»*

49 *Todavía estaba él hablando, cuando llega uno de casa del jefe de la sinagoga para avisar a éste: «Ya ha muerto tu hija; no molestes ya al Maestro.»* 50 *Pero Jesús, al oírlo, le dijo: «No temas; sólo ten fe, y se salvará.»* 51 *Llegó a la casa y no permitió que entrara alguien*

---

116. En lugar de Mc 5,10: «del país».
117. Cf. Ap 9,1; 11,7; 20,3.

con él, fuera de Pedro, Juan y Santiago, además del padre y la madre
de la niña. [52] *Todos lloraban y se lamentaban por ella. Pero él dijo:*
«No lloréis más; no ha muerto, sino que está durmiendo.» [53] *Y se*
burlaban de él, porque sabían que estaba muerta. [54] *Pero él, cogiéndola de la mano, le dijo así en voz alta: «Niña, levántate.»* [55] *Y su*
espíritu volvió a ella y se levantó inmediatamente; entonces mandó
que le dieran de comer. [56] *Sus padres quedaron llenos de estupor;*
pero él les encargó que a nadie dijeran lo sucedido.

Lucas sigue en este pasaje, con bastante exactitud, el relato de Marcos, corrigiéndolo sólo en la forma de exposición. En el v. 40 enlaza la perícopa más estrechamente con la precedente por medio de la observación de que el pueblo esperaba ya a Jesús, pero no dice que volvió por el lago en barco. En el v. 42 añade que la niña era hija única [118]. En el v. 43 atenúa el juicio desfavorable (Mc 5,26) sobre sus colegas los médicos. En el v. 45 queda mencionado sólo Pedro [119] como interlocutor, siendo motivada su intervención, de manera expresa, por el hecho de que todos negaban haber tocado a Jesús. También la irrespetuosa respuesta de los discípulos de Mc 5,31 queda suprimida. En el v. 46 queda puesto en labios de Jesús lo que en el texto de Mc 5,30 es simple afirmación del evangelista, con lo que se da, al mismo tiempo, la razón por la cual Jesús insiste en su afirmación de que alguien le ha tocado. En el v. 53 se añade, aclarando el texto, el motivo por el que el pueblo se burlaba de Jesús. En el v. 55, la expresión «su espíritu volvió» declara que la resurrección de un muerto no es comunicación de una nueva vida, sino retorno del hálito de vida anterior. La orden de Jesús de que den de comer a la niña, Lucas la añade aquí en el lugar en que naturalmente corresponde, a continuación inmediata de la resurrección, a diferencia de Mc 5,43*b*.

---

118. Cf. Lc 7,12 y 9,38.
119. Mc 5 31: «sus discípulos».

Misión de los doce
9,1-6 (= Mt 9,35-10,14; *Mc 6,6*b*-13; cf. Lc 10,1-16)

[1] *Convocó entonces a los doce y les dio poder y autoridad sobre*
toda clase de demonios y para curar enfermedades. [2] *Y los envió a*
anunciar el reino de Dios y a curar; [3] *y les dijo: «Nada toméis para*
el camino: ni bastón, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni tengáis cada uno
dos túnicas. [4] *En cualquier casa en que hayáis entrado, seguid alo-*
jados en ella, y sea de allí vuestra partida. [5] *Respecto de quienes no*
os quieran recibir, salid de la ciudad aquella y sacudid el polvo de
vuestros pies, en testimonio contra ellos.» [6] *Marcharon, pues: y re-*
corrían todas las aldeas, anunciando la buena nueva y curando por
doquier.

Lucas ha ofrecido ya en 4,16-30 la perícopa, que en Marcos sigue a este pasaje (6,1-6*a*), sobre la repulsa sufrida por Jesús en Nazaret, motivo por el que ofrece aquí a continuación inmediata la siguiente perícopa de Marcos sobre la misión de los doce. Hasta este pasaje, en el momento de su envío, no trae Lucas (v. 2) los avisos de Mc 3,14*b*-15, sobre cometido y equipo de los doce, pasados por alto anteriormente en 6,13.

En el v. 1 menciona Lucas, junto a la autoridad transmitida a los doce, también el poder para cuyo uso faculta aquella autoridad (cf. también 4,36). Se trata de la misma virtud con que Jesús expulsa los demonios y vence el poder de Satán. Junto a las expulsiones de demonios y la predicación del reino de Dios (v. 2), le interesan también a Lucas las curaciones de enfermos (cf. 9,1*b*). En el v. 3 no se permite, con Mt 10,10, frente a Mc 6,8, el bastón para el camino, que queda expresamente prohibido [120].

120. Cf. com. a Mc 6,8

Opinión de Herodes sobre Jesús
9,7-9 (= Mt 14,1s; *Mc 6,14-16)

[7] Oyó hablar el tetrarca Herodes de todos estos sucesos y andaba muy perplejo, por causa de que unos decían: «Es Juan que ha resucitado de entre los muertos»; [8] y otros: «Es Elías, que ha reaparecido»; y otro, en fin: «Es un profeta de los antiguos, que ha resucitado.» [9] Pero Herodes decía: «A Juan lo mandé yo decapitar; entonces, ¿quién es éste, de quien oigo tales cosas?» Por eso andaba deseoso de verlo.

Lucas no ha entendido el texto de Mc 6,15 con el carácter de una observación de tipo marginal, sino que hace llegar todas las opiniones allí mencionadas sobre Jesús a oídos de Herodes Antipas —al que designa, más exactamente que Marcos, como «tetrarca» en lugar de «rey». La tercera de las opiniones tiene además una forma algo distinta que en Mc 6,15; Jesús es, no un profeta como los del AT, sino uno de ellos que ha resucitado (la misma expresión en 9,19). También la reacción de Herodes tiene un tono más escéptico que en Mc 6,16; Juan no puede ser; «para eso he tomado yo ya las medidas oportunas» (Holtzmann). Herodes no hace suya la creencia en resurrecciones de profetas, de aquí su pregunta de quién puede ser Jesús. El final del v. 9 prepara 23,8. Lucas muestra su interés de historiador exponiendo ante sus lectores la conexión existente entre episodios alejados entre sí en el tiempo [121].

El relato que en Marcos (y Mateo) sigue a continuación con la ejecución del Bautista, lo suprime Lucas, por constituir allí en realidad sólo un aditamento suplementario y haber dado ya cuenta en 3,19s, al menos, de la prisión de Juan. Por ello ofrece a continuación inmediata la siguiente perícopa de Marcos.

---

121. Cf. p 26.

Los discípulos regresan de la misión
9,10-11*a* (= Mt 14,13; *Mc 6,30-33)

[10] *Regresaron los apóstoles y refirieron a Jesús todo lo que habían hecho. Entonces él los tomó consigo y se retiró a solas, hacia una ciudad llamada Betsaida.* [11a]*Pero las multitudes se dieron cuenta de ello y lo siguieron.*

Lucas da sólo un conciso resumen de la detallada exposición de Marcos sobre la retirada de Jesús a la soledad, frustrada por el pueblo. El que Jesús se fue atravesando el lago, mientras que la multitud se le adelanta a lo largo de la ribera, no puede en Lucas deducirse de manera segura ni siquiera a partir de su indicación topográfica: Jesús quiere también, según Lucas, retirarse a un lugar solitario con los discípulos solos, por lo que sorprende el dato de que se dirigió a la ciudad de Betsaida situada al norte del lago, y ello tanto más por no mostrar Lucas un interés especial en datos topográficos exactos, que no tenían gran significación para sus lectores [122]. La fuerte vacilación en la tradición del texto es una prueba de que fue vista ya desde antiguo la dificultad que el mismo encierra. Interpretando el pasaje según el texto paralelo de Marcos y teniendo en cuenta el siguiente v. 12, según el cual la multiplicación de los panes tuvo lugar en un paraje solitario, queda de hecho claro que Lucas quiere indicar sólo la dirección que tomó Jesús en su marcha, no el término mismo de ella. También es posible aún determinar el origen del dato topográfico mismo, que procede evidentemente de Mc 6,45 (ó de 8,22), esto es, del primero (o último) pasaje de la sección del texto de Marcos (6,45-8,26) omitida por Lucas y prueba, con ello, que Lucas lo ha leído realmente en su ejemplar de Marcos.

---

122. Cf. p. 27.

Primera multiplicación de los panes
9,11*b*-17 (= Mt 14,14-21; *Mc 6,34-44; Jn 6,1-15)

11*b* *Él las acogió y les hablaba del reino de Dios, al mismo tiempo*
que devolvía la salud a los que tenían necesidad de curación.
12 *Comenzaba ya a declinar el día, cuando se le acercaron los doce*
y le dijeron: «Despide ya al pueblo, para que vayan a las aldeas y
alquerías del contorno, a fin de que encuentren alojamiento y comida,
pues aquí estamos en un despoblado.» 13 *Él les respondió: «Dadles*
vosotros de comer.» Pero ellos replicaron: «No tenemos más que
cinco panes y dos peces. Como no sea que vayamos nosotros mismos a
comprar alimentos para todo este pueblo...»; 14 *pues había unos*
cinco mil hombres. Él dijo entonces a sus discípulos: «Haced que
se sienten por grupos de unos cincuenta cada uno.» 15 *Lo hicieron*
así y se sentaron todos. 16 *Tomando él entonces los cinco panes y los*
dos peces, y levantando los ojos al cielo, recitó la bendición sobre
ellos, los partió y se los iba dando a los discípulos para que los sir-
vieran al pueblo. 17 *Comieron todos hasta quedar saciados; y se re-*
cogieron, de lo que les sobró, doce canastos de pedazos.

Lucas vuelve aquí a limitarse a mejorar estilísticamente el relato de Marcos. En el v. 11 hace mención, junto con la predicación de Jesús sobre el reino de Dios, también de que curaba a los enfermos (cf. 9,1). Según el v. 12, los discípulos se preocupan también por el alojamiento de la multitud. En el v. 13*b* está evitada[123] la pregunta hecha por Jesús[124].

En este pasaje da comienzo la «gran omisión» de Lucas frente al texto de Marcos. Lucas suprime toda la sección de Mc 6,45-8,26, compuesta de nueve perícopas independientes. Que Lucas lo tenía en su ejemplar de Marcos es cosa segura, después de lo dicho sobre la indicación topográfica de 9,10. Hay que concluir, por tanto, que lo suprimió intencionadamente. Los motivos para ello han sido

123. Frente a Mc 6,38.
124. Cf. com. a Lc 9,47

evidentemente más de uno, en primer lugar el principio de la economía. Lucas no quería que sobrepasara su obra el límite de una extensión determinada. Para ganar espacio para el abundante material en frases y discursos de Jesús de que el evangelista disponía a partir de otras fuentes, suprimió del texto de Marcos, junto con otras perícopas aisladas, una sección entera de mayor extensión. El hecho de que haya sido precisamente ésta la elegida, se explica al examinar el contenido de las diversas perícopas que la componen, de las que, sin excepción, pueden encontrarse paralelos más o menos cercanos en otros pasajes [125], o podían parecer al evangelista poco apropiadas para sus lectores [126].

También podría concederse cierto valor significativo a la observación de que sea Betsaida el escenario del primero [127] y el último de los episodios de la sección omitida. Se puede decir, por tanto, que Lucas ha omitido un viaje de Jesús con su punto de partida y de retorno en Betsaida. Por la omisión de Mc 7,24-37 queda además suprimido el viaje de Jesús a territorio gentil. Con ello queda salvaguardada «la unidad de lugar», Galilea, para la primera parte del Evangelio de Lucas (4,14-9,50).

Confesión mesiánica de Pedro
9,18-21 (= Mt 16,13-20; *Mc 8,27-30)

18 *Y sucedió que, estando él un día haciendo oración a solas, los discípulos estaban cerca de él, y les preguntó: «¿Quién dicen las gentes que soy yo?»* 19 *Ellos le respondieron así: «Unos, que Juan Bautista; otros, que Elías; y otros, que algún profeta de los antiguos, que ha*

125. Así Mc 8,1-10 en 6,34-44 = Lc 9,11-17; Mc 8,11-13 en Lc 12,54-56; Mc 6,45-52 en 4,35-41 = Lc 8,22-25.

126. Mc 7,1-23 y 7,24-30; quizá también 7,31-37 y 8,22-26; además 8,14-21, por el reproche que contiene de Jesús a la falta de comprensión de los discípulos. Todos o casi todos estos casos de omisión pueden explicarse por otros semejantes de otros capítulos de Marcos en que Lucas ha procedido de semejante manera.

127. Mc 6,45, utilizado en Lc 9,10.

resucitado.» [20] *Él les preguntó entonces: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Tomando la palabra Pedro, dijo: «El Mesías de Dios.»* [21] *Pero él les prohibió severamente decirlo a nadie.*

En Marcos da comienzo en este pasaje una nueva sección en la actividad pública de Jesús, caracterizada por profundas diferencias frente a todo lo que la precede [128]. En Lucas, en cambio, no hay el menor indicio de nada semejante. En su evangelio, la presente perícopa y las siguientes hasta 9,50 pertenecen aún a la sección galilea. El dato de lugar de Mc 8,27 queda suprimido por Lc en el v. 18, de tal modo que si no se tiene en cuenta el relato paralelo de Marcos, puede pensarse como situación la subsiguiente al término de la multiplicación de los panes junto a Betsaida Julíade (cf. v. 10). Sobre todo la mención de la oración de Jesús en soledad [129] hace pensar en Mc 6,46, pasaje según el cual Jesús, después de despedir al pueblo, se retiró al monte para orar. Tal manera de concebir la situación no estaría, sin embargo, de acuerdo con la mente del evangelista, para quien carece de importancia el escenario mismo de un episodio de tan alta significación como es la confesión expresa de los discípulos de su fe en la mesianidad de Jesús. Lucas tenía, además, que pasar el lugar en silencio, por querer conservar Galilea como escenario para la primera parte de su obra (hasta 9,50) [130]. En el v. 20, la expresión de «el Mesías de Dios» tiene un tono más solemne que el simple «el Mesías» de Mc 8,29 [131].

Primer anuncio de la pasión
9,22 (= Mt 16,21-23; *Mc 8,31-33)

[22] *«El Hijo del hombre —añadió— tiene que padecer mucho; tiene que ser reprobado por los ancianos, los pontífices y los escribas; tiene que ser llevado a la muerte; pero al tercer día tiene que resucitar.»*

128. Cf. el com que antecede a Mc 8,27.
129. Cf. Lc 3,21; 5,16; 6,12.
130 Sobre el final del v. 19, cf. Lc 9,8*b*.
131. Cf. Lc 12,26; 23,35.

Al igual que Mateo (16,21), Lucas corrige la expresión de Marcos «después de tres días» en «al tercer día» [132]. Lucas ha suprimido totalmente el pasaje de Mc 8,32*b*-33, en el que Pedro previene a Jesús contra el camino del dolor, recibiendo una dura reprimenda de su parte por su absoluta incomprensión de los designios divinos [133].

Seguir a Jesús es seguirlo en el sufrimiento
9,23-27 (= Mt 16,24-28; *Mc 8,34-9,1)

[23] *Decía después a todos: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame.* [24] *Pues quien quisiere poner a salvo su vida, la perderá; pero quien perdiere su vida por mí, la pondrá a salvo.* [25] *Pues ¿qué provecho saca un hombre ganando el mundo entero, si se arruina o se echa a perder a sí mismo?* [26] *Porque, si alguno se avergüenza de mí y de mis palabras, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en su gloria y la de su Padre y la de los santos ángeles.* [27] *Os lo digo de verdad: Hay algunos de los aquí presentes que no han de morir hasta que vean el reino de Dios.»*

Con las palabras «a todos» (v. 23) quiere Lucas evidenciar la validez de la exigencia aquí formulada, que Marcos da ya también a entender — a pesar de tratarse, en su texto, de una instrucción dirigida a los discípulos — por medio de la mención de la multitud del pueblo. En ambos evangelistas queda expresada la convicción de la comunidad primitiva de que el deber del seguimiento de Jesús en el dolor no obliga sólo al círculo más estrecho de los discípulos, sino a éstos en el más amplio sentido de la palabra. Con la adición de «cada día» [134] queda declarada la obligatoriedad de la disposición a renunciar a la propia vida, como necesaria en todo momento [135]. Sin embargo, con esta adición, las palabras de Jesús reci-

132. Cf. com. a Mc 8,31.
133. Cf. p. 30.
134. Lo mismo 11,3, en el padrenuestro.
135. Cf. Rom 8,36; 1Cor 15,31; 2Cor 4,10s.

ben, sin duda, un sentido ascético. En el v. 24 ha sido suprimida la expresión de «y por el evangelio» [136], por no ser imprescindible para el sentido del conjunto [137]. Después del v. 25 se omite del todo Mc 8,37. Lucas parece haber percibido que su idea central no es la del v. 36. En el v. 26 faltan las palabras «entre esta generación adúltera y pecadora» de Mc 8,38, por ser apenas comprensibles para los lectores de Lucas [138]. Al final del verso queda dicho, con toda claridad, que el Hijo del hombre tendrá en su nueva venida una gloria propia junto a la del Padre.

Transfiguración de Jesús
9,28-36 (= Mt 17,1-8; *Mc 9,2-8)

28 *Unos ocho días después de estos discursos, tomó consigo a Pe-*
dro, a Juan y a Santiago y subió al monte parar orar. 29 *Y mientras*
estaba orando, el aspecto de su rostro se transformó, y sus vestidos
se volvieron de una blancura deslumbrante. 30 *Y había allí dos hom-*
bres conversando con él: eran Moisés y Elías, 31 *aparecidos en gloria,*
que hablaban acerca de su muerte, la cual había de tener lugar en
Jerusalén. 32 *Pedro y sus compañeros estaban cargados de sueño.*
Pero, al despertar, vieron la gloria de Jesús y a los dos hombres que
con él estaban. 33 *Y sucedió que, cuando éstos se disponían a sepa-*
rarse de él, dijo Pedro a Jesús: «¡Maestro! ¡Qué bueno sería quedar-
nos aquí! Vamos a hacer tres tiendas: Una para ti, otra para Moisés
y otra para Elías», sin saber lo que decía. 34 *Mientras él hablaba así,*
se formó una nube que los envolvió en su sombra; y quedaron ate-
rrados cuando se vieron dentro de ella. 35 *Y salió de la nube una voz*
que decía: «Éste es mi Hijo, el elegido (Sal 2,7); escuchadle» (Dt
18,15). 36 *Y al acabarse de oír la voz, Jesús se encontró solo. Ellos*
guardaron silencio y a nadie refirieron nada, por entonces, de lo que
habían visto.

136. Como también en Mt 16,25, frente a Mc 8,35
137. Asimismo Lc 18,29 frente a Mc 10,29.
138. Cf Lc 11,29 junto a Mt 12,39

En esta importante perícopa encontramos, en el texto de Lucas, cierto número de particularidades frente al de Marcos.

En el v. 28 varía Lucas el dato exacto del número de días de **28**
Marco, por haberlo entendido seguramente como número redondo [139], siendo de observar además que, según el calendario romano, «ocho días» es lo mismo que una semana. Varios rasgos que en Marcos sólo van insinuados, quedan aclarados por Lucas: así en el v. 28 la referencia a la oración de Jesús como fin primero de la subida al monte [140] y, en el v. 33, la explicación del sentido de las palabras de Pedro sobre la construcción de las tiendas: Pedro quiere hacer que se queden las dos figuras celestiales que están a punto de desaparecer. La observación de que no sabía lo que decía, suprimida por Mateo (17,4), la conserva Lucas, sólo busca explicarla psicológicamente añadiendo que los discípulos acababan de despertar de un profundo sueño (v. 32) y fueron sorprendidos por la vista de las figuras que rodeadas de gloria (δόξα) estaban ante ellos. Todos estos rasgos hacen al relato de Lucas más humano y más comprensible psicológicamente que el de Marcos.

Sobre todo está interesado Lucas en descifrar para sus lectores **31**
el *sentido* misterioso del hecho de la transfiguración, para lo cual añade por su parte el v. 31, en que aparecen los dos profetas hablando sobre el fin de Jesús en Jerusalén. Mientras en Marcos quedamos a obscuras sobre la significación de las dos figuras del AT, sobre el contenido de su coloquio con Jesús y con ello también sobre el sentido exacto del hecho de la transfiguración, queda en Lucas éste expresado de manera clara: la transfiguración es una preparación a la pasión y la confirmación divina del anuncio de ella que ha hecho Jesús (9,22).

Según el v. 32 los discípulos están profundamente dormidos y **32**
no ven las tres figuras gloriosas Muchos exegetas sacan de aquí la conclusión de que el hecho tuvo lugar durante la noche También la observación de que Jesús gustaba orar durante la noche [141], así

139 Cf Lc 23,44 junto a Mc 15,33
140 Cf Lc 6,12, 9,18 y el esc de la p 289ss
141 Cf Lc 6,12; Mc 6,46

como el v. 37, según el cual Jesús y los tres discípulos no bajaron del monte hasta el día siguiente, parecen hablar en favor de lo mismo. Con todo, estos tres motivos sólo aseguran cierto grado de probabilidad, ya que es posible que Jesús y sus discípulos pasaran la noche en el monte también en el caso de que la transfiguración hubiera tenido lugar de día.

35 En el texto de las palabras de la voz celeste (v. 35) sustituye Lucas la expresión «mi Hijo amado» por la de «mi Hijo, el elegido», con lo que Jesús queda designado como Mesías [142]. La conversación sobre la nueva venida de Elías (Mc 9,11-13), cuya comprensión no podía Lucas suponer en sus lectores y en la que Elías queda equiparado al Bautista, queda suprimida en absoluto [143].

Curación de un muchacho poseso
9,37-43*a* (= Mt 17,14-21; *Mc 9,14-29)

37 *Al día siguiente, cuando bajaban del monte, le salió al encuentro*
una gran multitud. 38 *Y de pronto, un hombre que estaba entre la*
multitud se puso a gritar: «¡Maestro, fíjate en mi hijo, por favor!
Es mi único hijo. 39 *Pero un espíritu se apodera de él, y de repente*
le hace gritar y lo agita con violentas convulsiones, haciéndole echar
espumarajos; y difícilmente lo deja, después de haberlo magullado.
40 *He rogado a tus discípulos que lo arrojaran, pero no han podido.»*
41 *Entonces respondió Jesús: «¡Oh generación incrédula y pervertida!*
¿Hasta cuándo he de estar entre vosotros y soportaros? Preséntame
aquí a tu hijo.» 42 *Cuando éste venía acercándose, el demonio lo tiró*
por tierra y lo contorsionó violentamente. Entonces Jesús increpó
al espíritu impuro y curó al muchacho; luego se lo entregó a su
padre. 43a *Todos quedaron llenos de estupor ante el poder admirable*
de Dios.

Lucas, en este pasaje, ha abreviado notablemente la exposición de Marcos, tan amplia sobre todo en la descripción de los ataques

142. Cf Lc 23,35; Is 42,1; esta designación corriente del Mesías se halla en 1Hen 39,6; 40,5; 45,3s, etc

143. Cf com a Lc 3,19s.

del muchacho[144]. El final de Mc 9,28s, poco favorable para los discípulos, falta en la exposición de Lucas, quien, en cambio, describe la impresión causada por el milagro en el pueblo[145]. Según el v. 38, el muchacho es hijo único de su padre[146].

Segundo anuncio de la pasión
9,43*b*-45 (= Mt 17,22s; *Mc 9,30-32)

43b *Mientras todos estaban maravillados de todas las cosas que*
Jesús hacía, dijo él a sus discípulos: 44 *«Grabad bien en vosotros estas*
palabras: El Hijo del hombre ha de ser entregado en manos de los
hombres.» 45 *Pero ellos no podían comprender tales palabras; por-*
que eran tan obscuras para ellos, que no captaban su sentido, y, sin
embargo, tenían reparo en preguntarle acerca de ellas.

Lucas se aparta aquí del relato de Marcos en varios rasgos dignos de atención. Nada se nos dice de que Jesús va atravesando Galilea y quiere mantenerse de incógnito ante el pueblo, sino que se vuelve a destacar, al contrario, el asombro del mismo ante las obras de Jesús, que hay que referir no sólo a la curación del muchacho poseso que acaba de ser narrada, sino a toda la actuación de Jesús en general. Estas diferencias frente al texto de Marcos se explican por el lugar en que la perícopa va colocada dentro del conjunto del Evangelio de Lucas. En Lucas se encuentra Jesús en este punto todavía en plena actividad pública, en Marcos en cambio ha renunciado ya al pueblo, se encuentra realizando su último viaje, su camino hacia la muerte y no tiene a su alrededor más que a sus discípulos.

El v. 44*a* tiene que ser referido, según la interpretación más 44
probable, al anuncio de la pasión que sigue, y no a las palabras que daban expresión al asombro del pueblo, o a las acciones mismas de Jesús que lo provocaban. Su sentido es entonces el siguiente:

144. Mc 9,14*b*-16 20*b*-24 25*b*-26 han quedado del todo suprimidos
145 Cf. com. a Lc 7,16
146. Cf Lc 7,12, 8,42 Sobre el final del v. cf Lc 7,15*b*

No os dejéis llamar a engaño sobre el verdadero desenlace de mi vida por el entusiasmo que ahora anima al pueblo. Grabad más bien en vuestra memoria lo que oís ahora de mí[147]. El Hijo del hombre será entregado — por designio divino — en manos, esto es, al poder y el arbitrio de los hombres. En lugar de la realeza le espera el abandono y la humillación más profunda. Probablemente sólo con el fin de evitar una repetición demasiado exacta del primer anuncio de la pasión (9,22), no se dice esta vez nada de la muerte y la resurrección (cf. también 18,32s).

45 En el relato del primer anuncio de la pasión había omitido Lucas el episodio de Pedro de Mc 8,32s. Aquí, en cambio (y también en 18,34), destaca con la mayor insistencia, que los discípulos no entendieron las palabras de Jesús. «Estaban encubiertas ante ellos», se entiende *por Dios*[148], *para que* no las entendieran. Hasta después de la resurrección no iban a comprender los discípulos la predicción de Jesús sobre su muerte, cuando Jesús les descubrió el sentido providencial de la misma (cf. 24,32.44s). Con todo, se les predice ya entonces, para que, aun sin comprenderlo, se conserve en su memoria y se acuerden cuando se cumpla que Jesús les había predicho ya aquel fin.

De los coloquios y sentencias que siguen en Mc 9,33-50, sólo ofrece Lucas los dos primeros (Mc 9,33-37,38-41). Suprimidos quedan 9,42-48 y 9,49s, por querer ofrecerlos en redacción diferente en el «relato del viaje» (17,1s.14.34s).

Discusión de los discípulos por la primacía
9,46-48 (= Mt 18,1-5; *Mc 9,33-37)

46 *Surgió entre ellos la cuestión acerca de quién sería el mayor*
de todos. 47 *Entonces Jesús, penetrando los pensamientos íntimos de*
cada uno, tomó a un niño, lo puso junto a sí, 48 *y les dijo: «Quien*

147. Sobre la forma de expresión, cf. Éx 17,14.
148 Cf. com a Lc 6,37s

acoge a este niño en mi nombre, es a mí a quien acoge; y quien a mí me acoge, acoge a aquel que me envió; porque el que sea el menor entre todos vosotros, ése será el mayor.»

Lucas ha suprimido totalmente el dato exacto de situación de **46**
Marcos (Cafarnaúm, en una casa).

También está evitada la pregunta de Jesús y sustituida por la **47**
observación de que Jesús conocía los pensamientos de los discípulos (cf. 6,8), lo cual en Marcos sólo se puede deducir de la manera en que Jesús procede a continuación. Tampoco se dice nada de que Jesús abrazara al niño [149].

Lucas ha percibido claramente el salto lógico existente entre **48**
Mc 9,35 y 9,36 y, por ello, ha dado una forma algo distinta de Mc 9,35, colocándolo tras 9,37 (= Lc 9,48*b*), quedando así aún más claro que en Marcos que el niño no va puesto como ejemplo de la virtud de la humildad. Lc 9,48*b* quiere decir (en consonancia con Mc 9,35): Verdaderamente grande es aquel que se hace antes pequeño a sí mismo por medio del servicio altruista de los demás. Que, según Lucas (v. 47), Jesús coloque al niño *junto a sí* (en lugar de en medio de los discípulos, Mc 9,36) no tiene tampoco en Lucas otro sentido que en Marcos y no quiere significar que lo *equipare* Jesús a su persona. El niño sigue siendo también en Lucas el *objeto* de la acogida en nombre de Jesús. Por el cambio de orden efectuado en Lucas gana el evangelista una idea unitaria para todo el trozo, que es la siguiente: quien se empequeñece a sí mismo mediante el servicio a los necesitados, posee el espíritu del verdadero discípulo, que hace superflua toda lucha por la primacía. Una observación más exacta del texto de Lucas delata la reunión en un todo único de dos pensamientos diferentes: 1.° El que se humilla a sí mismo, es el mayor de todos (v. 48*b*). Ésta es la respuesta de Jesús a la cuestión del v. 46 de quién es el mayor de todos. 2.° Quien acoge a un niño en el nombre de Jesús, acoge a Jesús mismo. El niño no está aquí considerado como tipo del carácter infantil necesario para entrar en el reino de Dios (como en 18,17), sino

149. Cf. p. 31.

como tipo del «último» frente al cual se está obligado al espíritu de amor.

El exorcista extraño
9,49s (= *Mc 9,38-41)

[49] *Entonces Juan dijo así: «Maestro, hemos visto a uno que estaba arrojando los demonios en tu nombre y queríamos prohibírselo, porque no te sigue con nosotros.»* [50] *Pero Jesús le contestó: «No se lo prohibáis: que quien no está contra vosotros, en favor vuestro está.»*

Lucas abrevia el relato de Marcos al suprimir Mc 9,39*b* y el v. 41, que introduce un nuevo pensamiento. Condicionadas dogmáticamente van las dos correcciones en el v. 49 («porque no te sigue *con nosotros*», en lugar de «porque no *nos* sigue» de Mc 9,38) y en el v. 50 («contra *vosotros*, en favor *vuestro*» en lugar de «contra *nosotros*, en favor *nuestro*» de Mc 9,40). Se trata de dar expresión de manera clara a la diferencia de rango entre Jesús y los discípulos. El motivo de la decisión dada por Jesús no queda expresado en Lucas, por la supresión de Mc 9,39*b*.

Con este pasaje pone fin Lucas a la primera parte de su Evangelio, la actividad pública de Jesús en Galilea [150].

150. Mc 9,42-48.49s lo suprime con vistas a 17,1s ó 14,34s.

Parte segunda

JESÚS DE CAMINO HACIA JERUSALÉN
9,51-19,27

En esta segunda parte de su Evangelio, el fin de Lucas es describir cómo Jesús abandona Galilea, hasta entonces escenario de su actividad, y se dirige hacia Jerusalén, donde le espera la muerte. Se suele llamar a esta parte del tercer Evangelio el «relato del viaje» o también «la gran intercalación». En ella, en efecto, Lucas ofrece en unos nueve capítulos (9,51-18,14) introducidos en la disposición de la obra de Marcos, la mayor parte del material tomado por él de otras fuentes. Hasta 18,15 no vuelve a tomar el hilo de la narración de Marcos. Como final del viaje tiene que ser considerado 19,27 y no 18,14, ya que el evangelista pretende describir el camino de Jesús hacia su pasión en Jerusalén (cf. 9,51), meta que no queda alcanzada hasta 19,28, mientras que en 18,15 no se da corte ni interrupción alguna.

La cuestión de la estructura interna del tercer Evangelio no es idéntica con la cuestión de sus fuentes. De 9,51 a 18,14 procede Lucas con absoluta independencia de Marcos. También las pocas perícopas que en esta parte ofrece comunes con Marcos[1] están tomadas, sin excepción, de otras fuentes, como lo prueba la forma de su texto discrepante de la de Marcos. Una parte del material ofrecido por Lucas en su «viaje» se encuentra en Mateo en contextos diferentes. Lucas, en cambio, ha encuadrado estas perícopas,

1. Lc 10,1-12.25-28; 11,14-23.29-32.33.43; 12,1s.8s.10.12.38-40; 13,18s.30; 14,27.34s; 16,18; 17,1-3*a*.5s.23.31.33.

en su mayoría de palabras y discursos de Jesús, en el marco de un viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén.

En diversas ocasiones hace notar el evangelista que Jesús se encuentra de camino hacia Jerusalén [2], o dice de manera más indeterminada que va de camino [3]. La ruta tomada por Jesús no queda determinada en el texto y, dada la dificultad de una interpretación segura de 17,11, no puede ser comprobada la opinión de que Jesús hubiera hecho su camino por Perea (región que en Lucas nunca es mencionada por su nombre), el país del este del Jordán, que justificaría para toda esta parte la designación de «sección de Perea». En todo caso, tal designación sería adecuada sólo para la última parte del viaje, a partir de 17,11. Por otra parte tampoco cuadra la repetida mención de la presencia de fariseos y grandes multitudes del pueblo en la región «en su mayor parte desierta» [4] de Perea.

Del todo imposible, por excluirlo ya 9,51, es el intento emprendido repetidas veces a partir de J.K. Gieseler (1843), de encontrar, en esta parte del tercer Evangelio, los repetidos viajes de Jesús a Jerusalén de que da cuenta Jn 7,1; 10,22; 12,1ss ó 11,54. Lucas no se refiere más que a *un* viaje de Jesús, que no entra en la ciudad santa hasta 19,28ss.

Una observación más detenida del texto hace ver, con toda claridad, que no es posible formarse una idea exacta de la ruta seguida por Jesús: en 10,38-42, o sea todavía al principio del viaje, está Jesús ya en la aldea de María y Marta, esto es (según Jn 11,1), en Betania, en las inmediaciones de Jerusalén; en 13,22, en cambio, vuelve a decirse que va de camino, y según 17,11 se encuentra en marcha por Samaría y Galilea, o sea en el punto de partida de su viaje. También queda, por otra parte, claro que para Lucas no tiene valor alguno la fijación exacta de la ruta, ya que falta toda clase de dato local determinado. Del contenido de la mayoría de los pasajes de esta parte o del círculo de oyentes en ellos referidos se desprende, además, que tienen que ser localizados en Galilea (o en Judea), no en Samaría o en Perea. En Samaría se desarrolla sólo

2. Lc 9,51; 13,22; 17,11.
3. Lc 9,57; 10,1.38; 13,10; 14,1.25.
4. Flavio Josefo, BI III, 3,31; § 44.

el primer pasaje (9,51-56), pero no también 10,29-37 y 17,11-19, casos en que se hace únicamente mención de un samaritano. Los tres seguidores de Jesús (9,57-62) hay que figurárselos como judíos, no como samaritanos, lo cual nos lleva a Galilea como escenario. Sólo en esta región puede haber sido pronunciado también el «ay» sobre las tres ciudades galileas (10,13-15), como al contrario la profecía conminatoria sobre Jerusalén (13,34s) presupone la cercanía de la capital. La actuación de Jesús en una sinagoga (13, 10ss), grandes multitudes que le acompañan [5], invitaciones de parte de fariseos [6], escribas [7], doctores de la ley y fariseos [8], publicanos y «pecadores» que acuden a Jesús (15,1), todos ellos son figuras tan inadecuadas en un camino a través de Samaría o de Perea, como el hecho de la misión de los setenta (10,1-12). Por otra parte, el discurso sobre Belcebul (11,14-23) y la parábola del grano de mostaza (13,18s) son ofrecidos por Marcos en la sección galilea [9].

A estas observaciones sacadas del contenido de los pasajes mismos en particular, se añade la de que la mayor parte de ellos consisten en palabras y discursos de Jesús, que en parte no forman unidades de carácter originario [10]. En fin, el enlace de los diversos pasajes entre sí es, en muchos casos, tan débil, que no puede hablarse de una acción (o viaje) desarrollada de manera continua en el espacio o en el tiempo [11]. Una actividad doctrinal y taumatúrgica de varios meses o al menos semanas de duración en la región hereje de Samaría no sería tampoco conciliable con Mt 10,5. Históricos son en el «relato del viaje», de una parte, el marco exterior (Jesús se dirige de Galilea a Jerusalén; cf. Mc 10,1) y, de otra, las diversas perícopas en él ofrecidas consideradas cada una en sí misma. Dos motivos fueron evidentemente los determinantes para la composición del «relato del viaje».

---

5. Lc 11,14.27.29; 12,1.13.54; 13,14.17; 14,25.
6. Lc 11,37; 14,1. 7. Lc 10,25; 11,45s52; 14,3.
8. Lc 11,37ss; 13,31; 15,2; 16,14; 17,20. 9. Mc 3,22-27; 4,30s.
10. Cf. Lc 11,33-36; 12,1-12.35-46; 13,22-30; 16,16-18; cf. además las agrupaciones sistemáticas de 9,57-62; 11,1-13 y 12,22-34.
11. Cf. Lc 10,1.21.25; 13,1.31; 10,22 23s; 12,1.22.35.47.49; 16,1; 17,1.3.5.7; 18,1 9.

En Mc 10,1 encontró Lucas el dato de que Jesús partió de Galilea y se puso en camino hacia Judea; asimismo, pues, se propone él también, como hace notar de manera expresa en 9,51, narrar el viaje de Jesús a Jerusalén. Por otra parte quería Lucas dar cabida en su obra al rico material que poseía tomado de otras fuentes, sin romper el esquema de la ordenación de Marcos escogida como base de su composición. Por ello lo ofrece aquí todo de una vez formando un bloque único. Lucas sólo puede y quiere completar así la exposición de Marcos por medio de nuevo material, pero no también dar una imagen más exacta del desarrollo de la actividad pública de Jesús, cosa que no le permitía la naturaleza de sus fuentes. Tampoco es factible una subdivisión de los nueve capítulos en secciones más breves y de límites precisos entre sí. Sólo en algún que otro caso puede observarse una agrupación de varios pasajes llevada a cabo bajo un punto de vista sistemático.

Actitud hostil de los samaritanos
9,51-56

51 *Como se acercaban ya los días de su partida de este mundo,*
tomó la decisión irrevocable de ir hacia Jerusalén, 52 *y envió por de-*
lante a unos mensajeros. Marcharon éstos y entraron en una aldea de
samaritanos, con el fin de prepararle alojamiento. 53 *Pero no lo qui-*
sieron recibir, porque su propósito era continuar hacia Jerusalén.
54 *Cuando vieron esto los discípulos Santiago y Juan, le dijeron:*
«Señor, ¿quieres que mandemos bajar fuego del cielo para que los
aniquile?» (2Re 1,10-12). 55 *Pero Jesús, volviéndose hacia ellos, los*
reprendió [*y dijo: «¡No sabéis de qué espíritu sois! El Hijo del hom-*
bre no ha venido a perder la vida de los hombres, sino a salvarla].
56 *Y se fueron a otra aldea.*

51 Con el v. 51 pretende Lucas ofrecer una especie de encabezamiento a todo el «relato del viaje» que a continuación sigue, haciendo referencia por ello, desde el primer momento, al punto final de esta marcha de Jesús a Jerusalén, su muerte en la cruz, que es

el hecho aludido en el texto [12], y no su recepción en los cielos. No es con el fin de su glorificación en el sentido esperado por los discípulos (cf. 19,11) con el que Jesús «vuelve su rostro» [13] hacia Jerusalén como meta final de su vida.

Hasta el v. 52 no da comienzo el relato sobre el episodio en **52** una aldea de Samaría, región situada entre Galilea y Judea, a través de la cual conducía el camino más breve para los peregrinos galileos a Jerusalén [14]. El camino más frecuentado continuaba luego hacia occidente por la región costera. Jesús parece, por el contrario, haber escogido el menos frecuentado por el valle del Jordán, siguiendo el cual llegó atravesando Jericó (cf. 18,14) hasta Jerusalén [15]. Si el episodio aquí narrado pertenece realmente a este último viaje, entonces pasó Jesús también con ocasión del mismo por el territorio fronterizo al norte de Samaría.

Los habitantes de la aldea recusan su acogida cuando se enteran **53** de que va camino de Jerusalén. El término del viaje delata también las convicciones religiosas del caminante y con ello también su posición frente a los samaritanos, quienes replicaban desde antiguo con su odio al desprecio de que eran objeto por parte de los judíos, motivo que daba origen a numerosos incidentes en la ruta hacia Jerusalén [16].

Los dos hijos de Zebedeo quieren vengar inmediatamente con **54** un castigo divino la hostilidad de los samaritanos, mostrándose así dignos de su sobrenombre de «hijos del trueno» (Mc 3,17).

Pero Jesús rechaza y reprueba su propuesta. En una gran parte, **55** aunque no la mejor, de la tradición textual, el relato excesivamente conciso del v. 55 va explicado por unas palabras de Jesús, cuya segunda parte está formada según 19,10. La misión del Hijo del hombre, norma y modelo también para sus discípulos, no es la destrucción y el castigo, sino la salvación y la misericordia.

Jesús se dirige a otra aldea (probablemente también samaritana). **56** Este episodio es el único en toda la transmisión sinóptica que tiene

12. Cf. SalSl 4,18; ApBar sirio 46,7.
13. Cf. Jer 3,12; 21,10; Ez 6,2; 14,8.
14. Cf. Flavio Josefo, *Vita* 52; § 269. 15. Cf. com a Mc 10,1.
16. Cf. Flavio Josefo, Ant. xx 6,1; § 118; BI ii, 12,3; § 232.

por escenario la tierra de Samaría. Precisamente por ello parece haberlo colocado Lucas a la cabeza de su «relato de viaje». La entrada en la aldea estaba motivada seguramente sólo con el fin de pasar la noche, no también para predicar, de modo que el relato no está en contradicción con Mt 10,5.

Exigencias del seguir a Jesús
9,57-62 (= Mt 8,19-22)

[57] *Mientras ellos iban siguiendo adelante, uno le dijo por el camino: «Te seguiré adondequiera que vayas.»* [58] *Y Jesús le contestó: «Las zorras tienen madrigueras, los pájaros del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza.»*

[59] *A otro le dijo: «Sígueme.» Éste respondió: «Permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre.»* [60] *Pero Jesús le replicó: «Deja a los muertos que entierren a sus muertos; pero tú, vete a anunciar el reino de Dios.»*

[61] *También dijo otro: «Te seguiré, Señor; pero permíteme que vaya primero a despedirme de los míos.»* [62] *Pero Jesús le respondió: «Ninguno que ha puesto la mano al arado y mira hacia las cosas de atrás, es apto para el reino de Dios.»*

Los tres ejemplos expuestos como ilustración al tema del discípulo denotan ya por su uniformidad que están agrupados con un criterio sistemático. La introducción del v. 57 no da a entender una relación temporal inmediata con la perícopa precedente. En los tres casos expuestos, el interés está centrado en las palabras pronunciadas por Jesús.

57 El primero de los tres personajes [17] se ofrece él mismo lleno de entusiasmo, para seguir a Jesús.

58 Pero Jesús le hace notar, con gravedad realista, la dificultad de la empresa que se dispone a acometer. El Hijo del hombre lleva la

17. Según Mt 8,19, un escriba.

vida de un refugiado apátrida, no tiene casa, ni familia, ni nada de todo lo que puede hacer la vida amable para el hombre. Hasta los mismos animales tienen una existencia más segura que la suya. Seguirle significa participar en su mismo destino.

Es Jesús mismo quien invita al segundo a seguirle [18]. Su respuesta **59** es la petición de un tiempo de espera; prefiere aplazar su decisión hasta que haya muerto su padre, que, probablemente, no hay que representarse como a punto de morir o recién fallecido, sino sólo como de edad avanzada. Enterrar a los padres era estricto y evidente deber de los hijos.

Pero Jesús pone la decisión de seguirle antes que este deber de **60** piedad fundado en el cuarto mandamiento, y que podía ser realizado por otros «muertos» espiritualmente, esto es, insensibles para el llamamiento de Jesús. Todas las cosas tienen que quedar en segundo lugar tras el seguimiento de Jesús para los que a ello son llamados.

El v. 60 falta en Mateo y es adición aclaratoria de Lucas, cuya mano se hace patente por la forma de expresión («anunciar el reino de Dios») [19]. Discipulado es equivalente aquí a actuación misional [20].

El tercer caso (que falta en Mateo), se asemeja al primero en la **61** circunstancia de que la iniciativa parte de la persona misma dispuesta a seguir a Jesús; coincide con el segundo en el hecho de que el interesado pone también una condición, la de decir adiós a los suyos [21].

Jesús rechaza también su ruego con una imagen de carácter **62** quizá proverbial. Apto para el reino de Dios, esto es, para su predicación (cf. v. 60*b*), es sólo quien se dedica a ello sin reserva y como el labrador que en el arado no puede volver su vista atrás, no se detiene a volver sus ojos a lo que su nueva profesión le obliga a abandonar, casa, familia y hacienda.

---

18. Según Mt 8,21 pertenece ya al círculo de los discípulos.
19. Cf. Lc 4,43; 8,1; 9,2; 16,16; Act 28,23.31.
20. Esta sentencia, de dureza inexorable, es una ilustración a 14,26 = Mt 10,37.
21. Como Eliseo; cf 1Re 19,20.

El seguimiento de Jesús.

Cuando Jesús dio comienzo a su actividad pública, empezó en seguida a reunir junto a sí un círculo de «discípulos» (μαθηταί) de entre los que eligió más tarde «los doce», «para que estuvieran siempre con él» (Mc 3,14). Para el judaísmo de entonces no era ello una manera nueva o desconocida de proceder. No sólo el predecesor de Jesús, Juan Bautista, tenía un semejante círculo de discípulos [22], sino también los escribas tenían a su alrededor un grupo de alumnos, que pueden, con cierta razón, recibir el nombre de sus verdaderos discípulos, ya que los rabinos no se limitaban a transmitirles los conocimientos objetivos de la ley, sino que determinaban asimismo, por su doctrina y su ejemplo, también su género de vida, de modo que pudiera surgir entre profesor y alumno también el lazo humano más estrecho que va de maestro a discípulo.

A pesar de ello, las diferencias, en la relación entre maestro y discípulo, existentes entre los rabinos y sus escolares y Jesús y sus discípulos son considerablemente mayores que las semejanzas. Lo que atraía los alumnos hacia los rabinos era, en primer lugar, su autoridad como peritos en la ley, o sea, su erudición, siendo los alumnos los que, por propia iniciativa, encontraban el camino hacia ellos. Cada uno de los rabinos no dejaba de ser más que un maestro entre muchos. No así en el caso de Jesús.

Jesús no esperó siquiera a que acudieran discípulos a él, sino que fue él mismo quien los llamó para que le siguieran [23]. La aceptación de este llamamiento traía consigo una comunidad de vida entre él y los discípulos. Mientras que el alumno de un rabino, al entrar en la escuela de su maestro, tiene ante sí el fin de llegar un día también él a la profesión de rabino, el discípulo de Jesús no dejará nunca de ser discípulo. También la autoridad de Jesús era de carácter totalmente distinto de la de los rabinos, incomparablemente mayor, simplemente única. Los llamados por Jesús veían en este llamamiento la voluntad de Dios, y en los juicios de aquél, una sentencia

---

22 Cf Mc 6,29; Mt 11,2 = Lc 7,19; Jn 1,35; 3,25

23. Mc 1,16-20; 2,13-17; cf Jn 15,16

divina. Su autoridad era una autoridad absoluta, frente a la que no había réplica ni objeción posible, como era posible y usual, en cambio, en la enseñanza de los rabinos. Tampoco recibían los discípulos de Jesús una instrucción que pudiera compararse con la de las escuelas de los escribas. Su formación no consistía en una explicación metódica de la ley según una interpretación fijada por una larga tradición, sino que los temas principales de ella la formaban la venida del reino de Dios y su predicación, así como la persona misma de Jesús y la misión a él encomendada.

La finalidad de la vocación de los discípulos era doble: la representación del pueblo de Israel —de aquí la elección de «los doce» — [24] y la participación en la misión propia de Jesús, el anuncio de la venida del reino de Dios (cf. Mc 6,6-13). Esta profesión de «pescadores de hombres» era, desde un principio, el fin para el que habían sido llamados por Jesús [25].

No todos los que acudieron a Jesús fueron aceptados por él, sin más, en el número de sus discípulos [26], ya que el seguimiento de Jesús, la comunidad de vida con él, tenía trascendentales consecuencias para la persona de los que habían sido llamados. En primer lugar, el abandono de la profesión anterior [27] y la separación de la familia y de la hacienda, cosas que suponían el mayor de los sacrificios; por otra parte, la dedicación a una profesión nueva, por la que se veían requeridos en forma tan absoluta, que les hacía imposible la atención a cualquier otra tarea. La unión con la persona de Jesús era mucho más íntima y más fuerte que la de los alumnos de los rabinos con sus profesores y maestros; la preeminencia de su valor es tal, que por ella quedan rotas todas las demás relaciones de carácter humano, teniendo que pasar a segundo lugar hasta los deberes surgidos de la piedad para con los padres [28]; tan radical es el requerimiento de tal unión con Jesús en los que han sido llamados, que no se les permita ni volver por un momento la

24. Cf. com. a Mc 3,14s
25. Mc 1,19s; Lc 5,11.
26 Cf. Lc 9,57s.61s.
27. Cf Mc 1,18.20*b;* 2,14; 10,28
28. Lc 9,59s; 14,26 = Mt 10,37.

vista atrás a las cosas que por esta causa han abandonado (Lc 9, 61s). Ir en pos de Jesús significa ser arrancado de toda clase de existencia asegurada, abandonar la manera anterior de ganar el pan, desprenderse de las personas más amadas y más íntimas, renunciar al abrigo y la comodidad de un hogar; significa participar en las condiciones de vida y el destino de Jesús, como de un refugiado sin haber y sin patria [29]. Aún más, porque «no hay discípulo que esté por encima del maestro, ni siervo por encima de su dueño» (Mt 10,24), el discípulo tiene que estar dispuesto y preparado como su Maestro a tomar sobre sí el odio, el escarnio, la persecución y hasta la misma muerte (Mt 10,17-25). No otra cosa quieren decir las palabras «quien no lleva su cruz y viene en pos de mí, no puede ser mi discípulo» [30].

Las exigencias unidas con el llamamiento de Jesús son muy duras y suponen el mayor grado de sacrificio para el discípulo. Ello trae como consecuencia que quien se decide a seguir a Jesús debe examinar cuidadosamente si tiene fuerzas para una tarea tan «inhumana», y si llega a la conclusión de que no es así, no debe ni intentar lo que está más allá de sus posibilidades, ya que sólo de este modo se sustrae a la catástrofe que pone en peligro la propia salvación (Lc 14,25-33).

Seguir a Jesús es una profesión, con lo que queda dicho también que no es, ante todo, *una imitación de Jesús,* sino «una entrada en las condiciones de vida de Jesús, participación en su mismo destino» (Schnackenburg) y en la misión de su vida. Precisamente de ello se desprende la severidad de las exigencias que le son propias, y del hecho de ser actividad en favor del reino de Dios, su importancia, que sobrepasa a toda clase de tarea humana y que sólo puede ser comprendida por aquel que, con espíritu de fe, ve en Jesús al enviado de Dios, y en su destino, del que él mismo va a ser partícipe, la expresión de la voluntad divina.

De los textos de los evangelios se desprende también, con toda claridad, que la imitación de Jesús es compañera inseparable de su

---

29 Lc 9,58 = Mt 8,20

30. Lc 14,27 = Mt 10,38s; Mc 8,34.

seguimiento. Aun cuando seguir a Cristo no sea, en primer lugar, sino obedecer a su persona, lleva de suyo a la imitación. Así está ya dicho en la sentencia sobre el tomar sobre sí la cruz. Quien quiera seguir a Jesús tiene que comportarse igual que Jesús. Lo mismo dan a entender también las palabras dirigidas a los tres seguidores de Lc 9,59-62 y el pasaje sobre el maestro y el discípulo de Mt 10,24; en Mc 10,45 se refiere Jesús también de manera expresa a su propia forma de proceder al servicio de los demás con desinterés y altruismo.

Ir en pos de Jesús es tarea con la que van unidos los más duros sacrificios y por ello promete Jesús a sus discípulos una paga del «ciento por uno» [31].

Las exigencias de Jesús que acaban de ser referidas, no son válidas para la totalidad de los «discípulos», esto es, no son las condiciones indispensables para todos los hombres para conseguir la salvación, sino que obligan sólo a una clase determinada de sus seguidores, a los destinados por él a «pescadores de hombres», llamados por ello a una inmediata comunidad de vida con él. Tal limitación no significa, sin embargo, el reconocimiento de una doble moral, ya que las exigencias mencionadas no tienen que ser entendidas con un carácter ascético, sino que son las condiciones que trae consigo la profesión del heraldo del evangelio. Jesús no exigió que todas las personas que creyeron en él le siguieran de un mismo modo, con el que estuviera unida la renuncia a todas las comodidades de la vida. No de todos exige Jesús la renuncia completa a la propia hacienda como del «joven rico» (Mc 10,17ss). Las mujeres galileas que le acompañaban a veces en sus viajes y ayudaban con sus bienes a su sostenimiento (Lc 8,1-3), no tuvieron que renunciar evidentemente a toda su fortuna, como tampoco el rico jefe de publicanos Zaqueo (Lc 19,1-10). La renuncia al matrimonio no puede, según palabras de Jesús, ser comprendida por todos, sino sólo por aquellos «a los que ha sido dado por Dios». Hay, en cambio, preceptos caracterizados como condición para la entrada en el reino de Dios, válidos *para todos* y que, por su parte, no representan

31 Mc 10,20s; Mt 19,28 = Lc 22,28s

tampoco una menor exigencia para la fuerza moral del discípulo, como los nueve preceptos de las antítesis del sermón de la montaña (Mt 5,21-48) y sobre todo el más difícil de los mandamientos, ampliado por Jesús más allá de toda medida, el del amor al prójimo, así como la obligación de confesar a Jesús (Mc 8,38), que puede a veces deshacer los lazos de familia y traer consigo odios y hasta la persecución y el martirio. En tal caso tienen que ser contadas también como válidas para todos las duras palabras del tomar sobre sí la cruz y seguir a Jesús, unidas con el deber de confesarle, y las de «quien quiere salvar su vida, la perderá, pero quien la pierde por mí, la salvará» [32].

En los evangelios no se distinguen con precisión los límites que separan las dos clases de seguidores de Jesús ni los preceptos válidos para cada una de ellas. lo que se explica, en primer lugar, por la misma naturaleza de la tradición sinóptica. Muchas palabras de Jesús fueron transmitidas, en un principio, aisladas, despojadas de su marco histórico, para después ser engarzadas por los evangelistas en un contexto simplemente redaccional. A ello se añade, como segundo motivo, la situación real en que surgieron los evangelios. El llamamiento de Jesús a ir en pos de él presupone la presencia física del mismo Jesús, que había cesado de ser un hecho tras la pascua de resurrección. Pero la comunidad primitiva tenía que seguir sintiendo aún, como dirigidas a ella, las palabras de Jesús sobre su seguimiento y sobre el ser de discípulo, poniéndolas al servicio de su parenesis. Con el término de la presencia real del Señor iba unida también, por otra parte de manera necesaria, una transformación del sentido del seguimiento de Jesús, y el concepto de discípulo fue equiparado al de creyente o fiel sin más [33], con arreglo a lo cual iba cambiando también el concepto de «seguir a Jesús», concepto que empieza entonces a ser entendido más claramente como actitud moral no sólo según los preceptos, sino también según el ejemplo de Jesús, con lo cual pasa a primer término la idea de la *imitación* de Cristo, que tampoco falta en los sinóp-

---

32 Mc 8,35; Mt 10,31 = Lc 17,33

33. Así, con frecuencia, en Act; cf, por ej, 6,1 2.7, 9,1 10, etc

ticos, pero que no constituye el verdadero contenido del seguimiento; éste es el caso, por ejemplo, en Pablo[34], sobre todo en Juan[35], para quien además la llamada a seguir a Cristo es equivalente con la exhortación a la fe en Jesús (8,12).

En 1Pe 1,21 es mencionado Jesús como modelo de la paciencia *en el padecer.*

Misión de los setenta [y dos] discípulos
10,1-16 (cf. Mt 9,35-10,16; 11,21-23; Mc 6,6*b*-13 = Lc 9,1-6)

1 *Después de esto, eligió el Señor a otros setenta [y dos] y los*
envió por delante, de dos en dos, a todas las ciudades y lugares adon-
de él tenía que ir. 2 *Y les decía: «Mucha es la mies, pero pocos los*
obreros; rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su
mies. 3 *¡Marchad! Mirad que os envío como corderos en medio de*
lobos. 4 *No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias; ni os detengáis a*
saludar a nadie por el camino. 5 *Y en cualquier casa en que entréis,*
decid primeramente: Paz a esta casa. 6 *Y si hay allí algún hijo de*
la paz, se posará sobre él vuestra paz; pero, de lo contrario, retor-
nará a vosotros. 7 *Permaneced, pues, en aquella casa, comiendo y*
bebiendo de lo que tengan; porque el obrero merece su salario. Y no
andéis de casa en casa. 8 *En cualquier ciudad donde entréis y os re-*
ciban, comed de lo que os presenten, 9 *curad los enfermos que haya*
en ella, y decidles: "El reino de Dios está ya cerca de vosotros."
10 *Pero, en cualquier ciudad donde entréis y no quieran recibiros,*
salid a las plazas y decid: 11 *"Hasta el polvo de vuestra ciudad que se*
nos pegó a los pies, lo sacudimos y os lo dejamos; sin embargo, sa-
bedlo bien: el reino de Dios está cerca." 12 *Os aseguro que, en aquel*
día, será más tolerable la suerte de Sodoma que la de esa ciudad.
13 *»¡Ay de ti, Corazaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque, si en Tiro*
y Sidón se hubieran realizado los milagros realizados en vosotras, ya
hace tiempo que, cubiertos de cilicio y sentados sobre ceniza, se ha-

34. 1Cor 11,1; 1Tes 1,6; Flp 2,5ss
35. Jn 13,15; 1Jn 2,6; 3,16

brían convertido. [14] *Por eso, pues: en el juicio, será más tolerable la suerte para Tiro y Sidón que para vosotras.* [15] *Y tú, Cafarnaúm,* ¿acaso serás levantada hasta el cielo? ¡Hasta el infierno has de bajar! (Is 14, 13.15).

[16] »*Quien a vosotros escucha, a mí me escucha; y quien a vosotros desprecia, a mí me desprecia; pero quien me desprecia a mí, desprecia a aquel que me ha enviado.*»

Lucas ofrece aquí, después del discurso de la misión de los doce apóstoles (Lc 9,1-6) tomado de Mc 6,6*b*-13, un discurso de contenido análogo, dirigido a los «otros setenta [y dos]» discípulos, conocido también por Mateo, quien lo ofrece fundido en una sola unidad con el discurso a los doce apóstoles (y otros pasajes diferentes). Es posible que tengamos en Lucas — aparte de algunos detalles en la forma de expresión — la forma más originaria del discurso. En este caso podría ser que Lucas lo hubiese encontrado ya, en su fuente, como discurso dirigido a los 70 [ó 72] discípulos y no a los doce.

Que Mateo lo haya fundido en una unidad con el discurso de Mc 6,6*b*-13, no es — dada la manera sistematizante en que Mateo une por regla general pasajes de contenido análogo para formar nuevas unidades — prueba concluyente de que el primer evangelista no hubiera conocido el discurso como dirigido a los 70 [ó 72], tal como aparece en Lucas. Tampoco Lc 22,35, pasaje en el que Jesús recuerda a los *doce,* los únicos que están presentes en la última cena, el momento de su envío «sin bolsa, sin alforja y sin sandalias», parece que tenga que ser una prueba segura de que 10,1ss sólo sea una tradición paralela de 9,1ss, ya que, de hecho, ambos versículos dan expresión a lo mismo.

Cierto es, por otra parte, que en el NT nunca se hace mención de los 70 [ó 72] discípulos, sino sólo más tarde en la literatura paleocristiana dependiente de Lucas. Que Lucas haya sido el primero en dirigir este discurso a los 70 [ó 72] discípulos, por haber supuesto — siguiendo la idea antigua de los 70 ó 72 pueblos de la tierra — [36]

36. Cf. Gén 10; 1Hen 89,59ss.

72 mensajeros enviados a los gentiles en correspondencia de los doce apóstoles para Israel, es una hipótesis insostenible, ya que según Lc 24,47 la misión entre los paganos es confiada a los *doce*, y los 72 discípulos aquí sólo son enviados a localidades *judías*, no a los samaritanos o a los gentiles. La coincidencia de contenido y en parte también de forma con el discurso a los doce puede explicarse muy bien por la semejanza de su finalidad objetiva y por la asimilación producida por la tradición entre ambos discursos.

Probablemente la solución verdadera de la cuestión está en suponer *una sola* misión, de modo que Lc 9,1-6 y 10,1-16 no sean realmente sino simples relatos paralelos, pero que Jesús no envió sólo a los doce, sino un círculo más amplio de discípulos. La predicación misional no fue entonces, lo mismo que tampoco más tarde después de la resurrección, un privilegio de los doce[37]. El número de 70 [ó 72] no tiene entonces que ser tomado al pie de la letra, sino como lo que realmente es, como número redondo. Adónde envió Jesús los 70 discípulos, dónde se encontraba en el momento de enviarlos, cuál fue su actividad durante su ausencia, todo ello son preguntas a las que no nos da el evangelista respuesta alguna. La tradición no mostró interés por estas cuestiones, conservando sólo las palabras pronunciadas con ocasión del hecho mismo de la misión o envío. Pero no parece que haya que suponer que Jesús, entre tanto, no tuviera discípulos junto a sí y que estuviera inactivo, ya que la misión de los discípulos para la predicación del mensaje de la venida del reino de Dios no era otra cosa que la continuación y la ampliación de la misión propia del mismo Jesús[38]

«Después de esto» no es un dato temporal exacto (cf. 5,27), **1**
sino que sólo sirve para enlazar con lo anterior. Los 72 discípulos no deben marchar ante Jesús sólo para irle buscando alojamiento, como los enviados que se mencionan en 9,52, sino más bien, al igual que los doce, cuya misión queda implícitamente referida por el término «otros», para predicar el evangelio y preparar el camino

37 Cf com a Mc 6,7
38 Cf Lc 4,43 y com a Mc 6,7.

para el mensaje de Jesús. Dada la inseguridad de la tradición del texto no puede ser decidido con certeza si es 70 ó 72 el número originario. El 72 lleva ventaja, por ser tan explicable un redondeamiento del número, como sería extraña la variación en 72 del número solemne de 70 (Zahn)[39].

2 El v. 2 forma también en Mt 9,37s la introducción del discurso. Los discípulos deben, a pesar de su propia condición de segadores, rogar «al dueño de la mies» por el envío de los mismos, ya que de él depende el éxito de su trabajo.

3 El v. 3, que en Mateo (10,16) forma la transición del discurso de la misión de los discípulos al pasaje siguiente, va sólo en una relación muy débil con el v. 2 y sobrepasa la situación misma de la primera misión de los discípulos. En él se dice lo que espera a los discípulos en su viaje misional. Al menos en general, no serán recibidos con brazos y corazón abiertos, sino que se ofrecerá el odio como respuesta a su mensaje de salvación. Como resultado se les promete, no una cosecha abundante, sino escasa y laboriosa.

4 El v. 4*a* corresponde, por su contenido, a 9,3 = Mc 6,8s. Los discípulos son enviados en pobreza y deben quedar encomendados a la hospitalidad de aquellos a los que se dirigen. En lugar del cinturón (para guardar el dinero del viaje) se menciona la bolsa del dinero[40], que se llevaba en el cinturón o en un repliegue del vestido; el calzado se prohíbe de manera expresa; cf. en Mc 6,8s. La prohibición hasta del saludo en el camino, prescrito por la costumbre (siguiendo a 2Re 4,29), significa que los discípulos no deben dejarse detener por nada en su cometido ni pararse a conversaciones con simples caminantes. A continuación sigue, en los v. 5-12, una instrucción sobre la forma en que deben proceder en su trabajo de misión misma: los v. 5-7, sobre su comportamiento en las casas; los v. 8s, en su presentación en los lugares públicos de la ciudad. Los v. 10-12 describen el destino de una ciudad infiel.

5s Lo que durante el camino les estaba prohibido, debe ser lo primero a lo que procedan al entrar en una casa. El deseo de la

39. Cf. la designación corriente de «los LXX» para los traductores griegos del AT que probablemente fueron, en realidad, 72

40. Lo mismo en Lc 22,35; cf 12,33.

paz, forma semítica del saludo, va concebido en un valor real y efectivo, que difundirá de hecho la «paz» [41], cuya virtud reposará sobre el que sea un «hijo de la paz», esto es, que esté destinado a salvarse [42]. En el caso de que dirijan su saludo a quienes no son dignos de él, no será, a pesar de todo, pronunciado en vano; la bendición divina que en él y con él emiten, se tornará en favor de ellos mismos.

El v. 7 = 9,4 = Mc 6,10. La hospitalidad que se les ofrezca, **7** deben aceptarla sin reservas, ya que el sustento y el alojamiento son sólo una compensación material de los dones espirituales que ofrecen, son una especie de salario, no una limosna [43]. Todo cambio de alojamiento, por ejemplo, de uno más humilde a otro mejor acomodado, debe ser omitido para no provocar escándalo.

Su misión no debe limitarse a una actividad reservada y oculta **8s** en el interior de cada una de las casas, sino que deben presentarse también en público. Junto con la predicación de la venida del reino de Dios forma también parte de su tarea la curación de enfermos (cf. 9,2).

Los v. 10s (= 9,5 = Mc 6,11) forman la contraposición nega- **10s** tiva a los v. 8s. Donde tropiecen con una actitud de recusación, no deben perder mucho tiempo en intentos inútiles, sino anunciar públicamente a los habitantes que abandonan su ciudad al juicio divino [44], y que el reino de Dios, a pesar de todo, ha llegado ya, aunque no a ellos.

El mensaje de la salud se convertirá en la perdición de aquellos **12** que los rechacen. El juicio sobre una ciudad que rechace el evangelio será «en aquel día», esto es, en el día del juicio final [45], más severo que el que caiga sobre la impía Sodoma (cf. Ez 16,48-50), que rechazó la visita de los ángeles [46]. No se hace aquí referencia

---

41. Paz = salud, salvación, cf. com a Lc 1,79

42 Cf. los giros semejantes: «hijos de la luz», Lc 16 8*b;* Jn 12,36; «hijo de la perdición», Jn 17,12; 2Tes 2,3; «hijo de la gehenna», Mt 23,15; «hijos de la resurrección», Lc 20,36

43 Cf. 1Cor 9,14; 1Tim 5,18. 44. Cf. com. a Mc 6,11.

45 Cf. com. a Mt 10,15 y a Mc 13,22

46 Gén 19,4ss; cf Lc 10,13-15.

al castigo real histórico del judaísmo en el año 70, como tampoco a la destrucción histórica de Sodoma.

13-15 La amenaza a las tres ciudades galileas (v. 13-15), que interrumpe la conexión entre el v. 12 y el 16, va unida con el v. 12, de temática semejante, sólo por contacto de palabras nexo. La profecía conminatoria de Jesús no se dirige aquí a una de las ciudades que va a ser visitada por los discípulos, sino a aquellas en que él mismo ha actuado durante más largo tiempo. Mateo encontró también estos versos en el contexto en que los conserva Lucas, como se prueba por Mt 11,24, pasaje en que se repite 10,5 (= Lc 10,12) tras 11,23 (= Lc 10,15). Corazaín, ciudad que hay probablemente que identificar con las actuales ruinas de Kirbet Kerase, media hora al norte de Tell Hum (= Cafarnaúm), es nombrada en la Biblia sólo en este pasaje [47]. Estas ciudades recibieron las tres, en forma especial, el favor y la gracia de Jesús. Si a pesar de ello fueron infieles e impenitentes, es tanto mayor la medida de su culpa y tanto más severo el juicio que, por ello, les espera. Hasta a las mismas ciudades paganas de Tiro y Sidón (cf. Mc 7,24.31), amenazadas con frecuencia con el castigo por los profetas del AT [48], les espera un juicio más benigno; si hubieran recibido el mismo favor, hubieran hecho penitencia cubiertos de cilicio [49] y ceniza (que se esparcía por la cabeza [50] o sobre la que se tomaba asiento) [51]. De manera especial queda mencionada Cafarnaúm, elegida por Jesús como «su ciudad» (Mt 9,1), ya al principio de su actividad pública. Por ello recibirá no una distinción especial, sino una ignominia tanto mayor en el día del juicio.

16 Las solemnes y tajantes palabras del v. 16 forman, también en Mateo, el final del discurso de la misión y aparecen en otro contexto en Mc 9,37 par. Por ser Jesús, enviado por su parte por el Padre, quien envía los discípulos, la recusación de éstos significa, al mismo tiempo, una recusación de Jesús y del mismo Dios. El v., por tanto, también encierra al mismo tiempo una amenaza de castigo.

---

47. Sobre Betsaida, cf. Mc 6,45.
48 Cf. Is 23; Jer 25,22; Ez 26-28; Zac 9,2-4.
49 Vestido áspero usado en señal de penitencia y duelo.
50 Cf. Jos 7,6; Ez 27,30. 51. Cf Jer 6,36; Job 2,8

Regreso de los setenta [y dos] discípulos
10,17-20

[17] *Volvieron, pues, los setenta* [*y dos*] *y llenos de alegría decían:*
«¡Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre!» [18] *Él*
les dijo entonces: «Yo estaba viendo a Satán caer del cielo como un
rayo. [19] *Mirad que os he dado poder para* pisotear serpientes y es-
corpiones (Sal 91[90],13) *y sobre toda potencia enemiga, sin que*
nada pueda haceros daño. [20] *Sin embargo, no tenéis por qué alegraros*
de eso: de que los espíritus se os queden sometidos; sino alegraos
más bien de que vuestros nombres están ya escritos en los cielos.»

Al igual que los doce (cf. 9,10), los setenta vuelven también a reunirse junto a Jesús al término de su misión. Que la vuelta de todos tuviera lugar al mismo tiempo en *un mismo* día es, en este caso, aún menos de suponer que en el de los doce. Sin duda tuvo que haber un día en que todos estuvieran ya de vuelta, y a esta circunstancia refiere Lucas las siguientes palabras de Jesús.

Los discípulos manifiestan su asombro y su alegría ante el **17**
hecho de que podían hasta expulsar demonios en el nombre de Jesús, o sea, pronunciando este nombre [52]. No se trata aquí, como tampoco en 9,49 y Mt 7,22, de un poder mágico del nombre de Jesús, sino que la fe en la persona de Jesús (que queda designada con el nombre) es siempre la condición previa para el éxito de los referidos milagros. En nuestro pasaje va incluida, al mismo tiempo, en la expresión «en nombre» la idea de los poderes unidos al acto de la misión o envío por parte de Jesús [53]. Aquí, a diferencia del v. 9 (cf. 9,1), no se habla de la curación de enfermos y, al contrario, el v. 9 no hace referencia a la expulsión de demonios; mas esto no significa que ambos actos sean equiparados [54]. Pero, sin duda, las enfermedades se atribuyen también al influjo de Satán, autor

52. Cf. Lc 9,49 = Mc 9,38; Act 19,13s
53 Cf. Lc 9,1; 24,47.
54 Cf Lc 9,1 y el exc que sigue a Mc 1,28.

de *todo* mal en el mundo [55]. El hecho de poseer poder sobre los demonios es lo que ha producido mayor impresión en los discípulos.

18 La respuesta de Jesús aprueba, en un principio, su sentimiento de gozo, que está bien fundado si se dan cuenta de aquello que realmente debe ser motivo de su alegría: en el hecho de las expulsiones de los demonios se hace evidente la pérdida de poder de Satán, príncipe de los demonios y señor de este mundo, ante la cercanía del reino de Dios [56]. Jesús vio a Satán caer del cielo como un rayo. La expresión «como un rayo» no describe a Satán como figura luminosa (cf. 2Cor 11,14), sino la rapidez y la fatalidad de su caída, que no tiene que ser interpretada como acontecimiento anterior al comienzo de los tiempos, sino que sucede realmente entonces, cuando Jesús y sus discípulos expulsan a los demonios. Con ello ha llegado el comienzo del fin de su poder en el mundo. A pesar de continuar aún en lucha contra Dios y de seguir procurando la perdición de los hombres [57], su derrota está ya decidida. Su caída del cielo no significa aquí su apostasía frente a Dios, con la separación espacial suya y su precipitarse hacia la tierra consiguientes (Ap 12,10-12), sino que tiene que ser entendida en sentido figurado. Basándose en el texto de Is 14,12, queda así designada la pérdida de su anterior poderío [58]. Por ello no puede ser entendida esta caída de Satán contemplada por Jesús como una experiencia de carácter visionario, sino como un proceso visto de manera puramente espiritual. Su caída definitiva en el infierno coincidirá según el NT [59], así como en la doctrina del judaísmo tardío [60], con el fin de este mundo.

19 La relación entre los v. 18 y 19 es muy débil, probablemente no de carácter histórico. Con el poder sobre los demonios reciben los discípulos también el de pasar sobre animales dañinos sin peligro de recibir daño alguno —ésta es la idea destacada, no que los

55. Cf. Lc 13,16; Act 10,38
56. Cf. Lc 11,20 = Mt 12,28.
57. Lc 8, 12; 22,31; 16,11.
58. Cf. Jn 12,31; 16,11.
59. Cf. Mt 8,29; 25,45; Lc 8,21; Act 20,10
60. Cf. AsMo 10,1; Jub 23,29; TestSim 6; TestJud 25.

pisoteen o destrocen —, reciben poder contra todo el ejército del enemigo de Dios y de los hombres, del que la serpiente y el escorpión, que no deben ser interpretados en sentido espiritual, son nombrados como ejemplo. Satán aparece aquí como el causante también de todo daño en el dominio físico de la naturaleza [61]. La mejor ilustración a esta frase es Act 28,3-6 [62]. Lo que aquí queda descrito como realidad es el cumplimiento de lo predicho por Is 11,8 para la época de la redención. En el hecho del cumplimiento de esta profecía se hace evidente que, con la presencia y la actuación de Jesús, se ha abierto ya camino el eón futuro.

Más que por el poder recibido sobre el ejército de Satán deben **20** alegrarse los discípulos por el hecho de estar escritos sus nombres en el cielo en el libro divino de la vida; la conciencia de su elección, que va designada por una imagen tomada del AT [63], es lo que puede constituir realmente motivo para su gozo.

Acción de gracias de Jesús y bienaventuranza dirigida a los discípulos 10,21-24 (= *Mt 11,25-27; 13,16s)

[21] *En aquel momento, Jesús se sintió rebosante de gozo en el Espíritu Santo y exclamó: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra; porque habiendo ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, las has revelado a los pequeños. Sí, Padre; que tal fue tu agrado.*

[22] *»Todas las cosas me confió mi Padre. Y nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; ni quién es el Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo quiere revelárselo.»*

[23] *Y vuelto hacia sus discípulos, les dijo a solas: «Dichosos los ojos que ven lo que estáis viendo.* [24] *Porque os lo aseguro: muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros estáis viendo y no lo vieron, y oir lo que vosotros estáis oyendo y no lo oyeron.»*

61. Cf. Lc 13,16 y com. a Mc 1,41
62. Cf. también Mc 16,17s.
63. Cf. Éx 32,32; Is 4,3; Dan 12,1; Mal 3,16; Sal 69(68)29; Flp 4,3; Ap 20,15.

21s Lucas es el único en ofrecer la situación exacta en que fueron pronunciadas estas palabras, que pueden contarse entre las más solemnes de toda la tradición evangélica en general. Sólo él dice también que Jesús se llenó de gozo en aquel momento en el Espíritu Santo, lo cual significa mucho más que si dijese: «Se llenó de santo gozo»; a una exaltación religiosa de tipo sentimental no hay en el texto referencia alguna. El motivo de su gozo es el hecho de la actuación de Dios en el mundo y el carácter de la misma, conocidos de manera exclusiva por él en su categoría de Hijo [64].

23s La fórmula introductoria en el v. 23 deja ver que la bienaventuranza dirigida a los discípulos no está en relación histórica con el v. 21s. Con todo debe haber sido dirigida, en su origen, a los discípulos y sólo a ellos, ya que sólo de ellos puede afirmarse que tienen ojos que ven y oídos que oyen, mientras que la mayor parte de los demás judíos de entonces no supieron entender las señales del tiempo (cf. 12,54-59). Mateo ha colocado la sentencia en el discurso de las parábolas, adaptando su forma al nuevo contexto en que la sitúa. Por otra parte, Lucas (v. 23) ha abreviado la primera parte de la bienaventuranza, como lo prueba el v. 24. Los discípulos tienen que ser llamados bienaventurados por haberles tocado vivir lo que en vano desearon los grandes hombres del AT, la época mesiánica, los comienzos del reinado de Dios [65]. Los reyes nombrados junto a los profetas [66] son figuras como David y Ezequías. Mientras que en los textos judíos se habla de la vivencia de la época de la salvación sólo con términos referidos a la vista, se menciona aquí también el oído, lo cual va motivado por la significación que en la predicación de Jesús tiene el oir en el sentido de aceptar el mensaje de salvación [67]. La sentencia supone una clara prueba de la conciencia mesiánica de Jesús.

---

64 Para la explicacion del texto de los v 21s, cf en Mateo, con cuyo texto concuerda el de Lucas casi al pie de la letra

65 Cf Ef 3,5; Col 1,26; Rom 16,15; Heb 11,13; 1Pe 1,10ss; Jn 8,56.

66 En lugar de «profetas» aparece, en Mt 13,17, «justos», término seguramente menos originario

67 Cf Mt 11,4 = Lc 7,22, Mc 4,20

Cuál es el mayor de los mandamientos
Parábola del buen samaritano
10,25-37 (cf. Mt 22,34-40; Mc 12,28-31)

[25] *Entonces se levantó un doctor de la ley que, para tentarlo, le pregunta: «Maestro, ¿qué debo hacer yo para ser heredero de la vida eterna?»* [26] *Él le contestó: «¿Qué es lo que está escrito en la ley? ¿Cómo lees?»* [27] *Entonces aquél le respondió así:* «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con todo tu espíritu (Dt 6,5), *y* a tu prójimo como a ti mismo (Lev 19,18). [28] *Jesús le dijo: «Bien has respondido;* haz esto y vivirás» (Lev 18,6). [29] *Pero él, queriendo justificarse, preguntó a Jesús: «¿Y quién es mi prójimo?»*

[30] *Jesús continuó así: «Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de ladrones, que, tras haberlo despojado de todo y llenado de golpes, se marcharon, dejándolo medio muerto.* [31] *Casualmente, bajaba luego un sacerdote por aquel camino; y, aunque lo vio, pasó de largo.* [32] *Igualmente, también un levita pasó por aquel sitio; y aunque lo vio, pasó también de largo.* [33] *Pero un samaritano que iba de camino, llegó hasta él, y, cuando lo vio, se compadeció de aquel hombre;* [34] *se acercó a él, le vendó las heridas, ungiéndolas con aceite y vino, lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó al albergue y se ocupó de cuidarlo.* [35] *Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciéndole: "Ten cuidado de él; y lo que gastes de más, yo te lo pagaré cuando vuelva".*

[36] *»¿Cuál de estos tres te parece que se portó como prójimo con el que había caído en manos de los ladrones?»* [37] *El doctor de la ley respondió: «El que tuvo compasión de él» Díjole entonces Jesús. «Pues anda, y haz tú lo mismo.»*

También según Mc 12,28-31 (= Mt 22,34-40), un escriba (en Mateo y Lucas se dice un doctor de la ley) propone a Jesús la cuestión sobre el primero o mayor de los mandamientos, que queda contestada por la referencia al precepto del amor a Dios y al pró-

jimo. En Lucas, el doctor de la ley pregunta exactamente igual que el personaje de 18,18, por el camino de la vida, dando él mismo la contestación de la ley, a la que Jesús le remite. Lo notable en su respuesta no es su referencia al precepto del amor a Dios, sino que, al igual que lo que en Marcos y Mateo hace Jesús mismo, une entre sí los preceptos del amor a Dios y el amor al prójimo, lo cual parece presuponer que ya en el tiempo de Jesús era corriente entre los rabinos el resumir la ley entera en el doble precepto del amor a Dios y al prójimo, no siendo ello, por tanto, creación de Jesús. Por la respuesta del doctor de la ley no puede, con todo, comprobarse la existencia de esta combinación de los dos preceptos en la literatura rabínica. Cierto es que encontramos en diversos rabinos una valoración muy elevada de los mismos [68]. Pero, según la opinión dominante, también el precepto del amor era sólo uno entre los muchos de la *torah*. Lo corriente entre los rabinos judíos no era, por otra parte, reducir los numerosos preceptos particulares de la ley a unos cuantos fundamentales, sino al contrario aumentar su número.

La exposición de Lucas es, pues, secundaria frente a la de Marcos y Mateo, y, sin recurrir a una reflexión teológica, puede explicarse muy bien de una manera puramente literaria, por la estructuración del diálogo que apunta ya a la parábola que sigue. En efecto, si según el texto de Lucas, el legisperito mismo designa el doble precepto del amor como el camino de la vida indicado por la ley, entonces sólo le queda a Jesús insistir en la necesidad de llevar realmente a la práctica el precepto y decir la manera como hay que hacerlo. Según sus palabras no hay amor de Dios sin la práctica de las obras de misericordia. De ello depende la salvación.

Es hasta hoy una cuestión discutida si el texto de Lucas es sólo una redacción paralela, basada en una tradición distinta, del texto de Marcos, suprimido en su obra, siendo entonces la unión entre el coloquio y la parábola sólo de carácter redaccional, o si hay que suponer más bien dos episodios históricos diferentes. Si es verdad que las diferencias de los dos pasajes dificultan su equiparación, por otra parte tampoco la identidad de la respuesta a la

68. Cf. com. a Mc 12,31.

cuestión en ellos propuesta facilita su distinción. Las diferencias son objetivamente insignificantes, si se concede la posibilidad de que haya sido la tradición quien haya relacionado la parábola con el coloquio entre Jesús y el doctor de la ley. La respuesta dada en Lucas por éste y aprobada por Jesús es exactamente la misma que en Mc 12,29s va puesta en labios del mismo Jesús. En Lucas el doctor de la ley pregunta por el camino de la vida en lugar de por el primero de los mandamientos, lo cual puede explicarse a partir del influjo de la perícopa de la «peligrosidad de las riquezas» (18,18 = Mc 10,27). Con ello queda llevada a primer plano más claramente que en Marcos la pregunta por la salvación. Probablemente el relato de Marcos tiene que ser considerado como más originario, ya que es más comprensible que la tradición haya transformado en una discusión un relato en el que un doctor de la ley resulta una figura atractiva y es alabado por Jesús, que no lo contrario. Que Lucas suprima más adelante el pasaje de Marcos es apenas un argumento del todo concluyente en favor de que haya equiparado ambos pasajes, sino que puede explicarse bien por su afinidad de contenido.

El motivo que ha llevado a introducir el episodio en este pasaje es del tipo de pura asociación verbal: Jesús se encuentra de viaje por Samaría y el «héroe» de la parábola es un samaritano.

En Lucas, el doctor de la ley no se acerca a Jesús con un espí- **25**
ritu sincero y leal como en Mc 12,28, sino que quiere ponerle en un apuro (cf. Mc 12,13.18ss).

Jesús contesta proponiendo a su vez una pregunta [69], que remite **26**
a la ley del AT, que queda así reconocida como revelación de la voluntad divina (cf. 18,20).

El asentimiento de Jesús a la respuesta del doctor de la ley no **28**
tiene que ser entendido, como las palabras correspondientes del escriba en Mc 12,32, como simple aprobación de lo manifestado (cf. también Lc 7,43), sino que da también a entender al interlocutor que por lo visto parece saber en realidad lo que Dios exige de él. No hay otra respuesta posible a su pregunta.

---

69. Cf com. a Mc 2,8

29 El intento de justificarse hecho entonces por el doctor de la ley tenía que referirse a su pregunta misma; quiere hacer desaparecer el efecto de que el fin de ella era sólo poner a prueba a Jesús y por ello sigue entonces preguntando por el concepto de prójimo.

30 Jesús no da en su respuesta una definición de prójimo, no dice: todas las personas, sino da una muestra, por medio de una narración ejemplar, de la manera en que procede el auténtico amor al prójimo. El camino de Jerusalén a Jericó, ciudad situada a unos 27 km de distancia y aproximadamente 1000 m más baja que la capital, conduce por la región solitaria y quebrada del desierto de Judá (cf. 4,1), «en el que aún hoy se encuentra indefenso el caminante solitario» (Dalman) y donde, según testimonio de escritores de la antigüedad, eran frecuentes los asaltos de bandidos. El que sea un judío quien es objeto del atraco es la hipótesis más obvia, pero es un dato que queda sin determinar, de seguro intencionadamente, ya que el amor, que salva entonces a aquel hombre, no pregunta por la nacionalidad y la confesión. El samaritano encuentra, al borde del camino, un hombre medio muerto, que le es totalmente desconocido, un extraño; pero no se para a preguntar por su procedencia, sino que actúa.

31s Un sacerdote y un levita, que hay que suponer de vuelta de su servicio en el templo — Jericó era una ciudad sacerdotal —, pasan de largo sin compasión junto al moribundo abandonado. No está claro si las dos figuras tienen que ser interpretadas simplemente como representantes del judaísmo o de la justicia de carácter exclusivamente cúltico o ritual. La hipótesis de que hubieran creído que el hombre estaba muerto, así como cualquier otro intento de disculpar su despiadado proceder, afectaría la moral de la narración.

33 El hecho de que el tercero que pasa junto a la víctima es precisamente un samaritano, no tiene el objeto de colocar por encima de los judíos a los para ellos despreciados herejes, sino mostrar la manera en que procede el amor desinteresado y altruista: no se para en indagar la procedencia del otro — el samaritano tenía que suponer que el herido era un judío y realiza así de hecho un acto de amor al enemigo —, sino que dondequiera que una persona necesita ayuda, la recibe.

El samaritano hace con el herido abandonado todo lo que el 34s
caso requiere, ni más ni menos. Con ello ha cumplido, de manera perfecta, el precepto del amor al prójimo.

La pregunta final fuerza al que ha propuesto la cuestión, según 36
el método pedagógico rabínico, a dar una respuesta (cf. también 7,42). En la formulación de la pregunta de Jesús puede encontrarse una incoherencia, y en esta, a su vez, una prueba, de que la unión de la parábola con la pregunta del doctor de la ley es artificial y no de carácter originario. El doctor de la ley pregunta (v. 29): ¿A quién debo amar como mi prójimo? Y Jesús le contesta (v. 36): ¿Quién ha procedido como prójimo en la historia propuesta? La pregunta iba, pues, referida al objeto del amor; Jesús contesta por su sujeto, no respondiendo, por tanto, a la cuestión propuesta.

Sin embargo, el doctor de la ley pregunta también por los límites, más allá de los cuales no necesita extenderse su amor. La mentalidad que tal cuestión encierra queda precisamente reprobada en la parábola, y en este sentido puede verse también en la parábola una respuesta a la pregunta del doctor de la ley. El punto central de la parábola es el de que cuando una persona lleva realmente el amor en el corazón, él le hará ver la persona de su prójimo. La violación del precepto del amor al prójimo no procede nunca de una falta de conocimiento sobre su aplicación práctica, sino de una falta de amor. «Prójimo» era el abandonado en el camino también para el sacerdote y para el levita, no sólo para el samaritano. Pero sólo éste obró en consecuencia, y por no haberse parado a preguntar si el herido era realmente su prójimo o no. La respuesta de Jesús corrige en primer lugar la pregunta misma del doctor de la ley, al no tomar como punto de partida la propia persona del obligado al amor al prójimo, sino la del otro, el tú en lugar del yo. En la elección del samaritano como modelo de la persona que cumple de manera perfecta el precepto del amor, corrige Jesús además también el concepto judío de «prójimo», que limita el círculo de aquellos a los que debe alcanzar el amor.

La respuesta del doctor de la ley menciona acertadamente en 37
lugar de la simple persona del samaritano también la acción misma por la que se ha mostrado como verdadero prójimo del necesitado.

Por no ser lo importante en el precepto del amor el saber teorético, sino su realización práctica, termina Jesús con una exhortación a la misma.

El amor al prójimo en el evangelio.

Con el precepto del amor no dio Jesús un mandamiento nuevo, sino remitió a su interlocutor expresamente al AT. En cambio, la unión de los dos preceptos del amor a Dios y el amor al prójimo tiene que ser considerada como obra suya, ya que, aunque la encontramos atestiguada en Filón [70], casi contemporáneo suyo, no puede, sin embargo, comprobarse en el judaísmo de Palestina [71], ni en modo alguno en la literatura rabínica. El AT y el judaísmo anterior a Jesús tampoco conocen el precepto del amor universal a todos los hombres. «El prójimo» a quien hay obligación de amar es sólo el compatriota y el «forastero» que habita junto con el pueblo de Israel [72]. El judaísmo tardío mantenía en la época de Jesús el concepto veterotestamentario de «prójimo», habiéndolo incluso restringido en el sentido de que entre los «forasteros» se contaba como prójimo sólo al verdadero prosélito, convertido del todo a la religión del judaísmo [73].

Hasta el siglo II d.C. no empiezan a oírse voces aisladas, que pueden entenderse como exhortación a un amor general a todos los hombres, a las que, por otra parte, se oponen sentencias en sentido contrario de autoridades rabínicas. El rabí ben Asay (alrededor del año 110 d.C.) es quizás el primero en extender el concepto de amor al prójimo a amor universal a todos los hombres, basándose en el hecho de ser todos según la Escritura (Gén 5,1), imagen y semejanza divina. El judaísmo de la diáspora por influencia de la mentalidad helenística (la idea estoica de humanidad) se esforzó largo tiempo por conseguir una conciliación entre el amor bíblico al compatriota y el concepto griego de humanidad en abstracto.

70. FILÓN, *De spec leg* 63
71 TestIs 5,2, 7,6; TestDan 5,3 son probablemente adiciones cristianas
72. Lev 19,34 = Dt 10,19 73. Cf com a Mt 23,15

El judaísmo era, de hecho, consciente de la alta significación del precepto del amor. El amor al prójimo no es sólo precepto divino, sino también imitación de Dios mismo. Este amor no se limita a ser un sentimiento, sino que se acredita por medio de las obras. «Practicar el amor es llevar a cabo obras benéficas.»

La doctrina de Jesús sobre el amor al prójimo enlaza expresamente con el AT, pero superándolo en tres aspectos distintos:

1.° Jesús amplía en una medida ilimitada el concepto de «prójimo», el cual queda así suprimido. Jesús no da una definición teórica del concepto de «prójimo», ni exige tampoco, como los griegos, un amor universal a la humanidad, sino que muestra en la parábola del samaritano la manera en que procede el auténtico amor al prójimo; no se para en indagar la persona, nacionalidad o confesión de los demás, porque todo hombre que necesita nuestro amor y nuestra ayuda, es nuestro prójimo, y nosotros lo somos de él.

2.° Esta ampliación o supresión del concepto de «prójimo» tiene su fundamento en la nueva motivación del precepto del amor y en el lugar que Jesús en el conjunto de la ética le asigna. El precepto del amor al prójimo no es un precepto más junto a otros muchos preceptos éticos o cúlticos, sino la suma de toda la ley (Mt 22,38-40), esto es, la esencia de la moralidad misma, la expresión completa de la voluntad de Dios en materia de moral. El precepto del amor al prójimo no está solamente *junto* al precepto del amor a Dios, punto central que constituye la esencia de la religión cristiana, sino en la más íntima relación con él. Es un hecho claro, que Jesús considera a los dos preceptos como una sola unidad. El amor al prójimo tiene su razón de ser en el amor a Dios y es, a su vez, la verificación del mismo. Así como no es posible un amor de Dios auténtico sin amor al prójimo, así tampoco amor al prójimo sin amor a Dios. Si el amor al prójimo se separara del amor a Dios, que es su razón de ser, descendería en seguida a un nivel de puros sentimientos humanitarios. En cambio por el reconocimiento de que Dios como Padre bondadoso de todos los hombres es el amor acabado, queda el hombre situado en una nueva relación frente al «prójimo». Precisamente por ser el amor al pró-

jimo imitación de Dios (Lc 6,36), que es bueno para con todos los hombres, se extiende también a todos ellos, pero en el sentido de que es llevado a la práctica con respecto a aquel que, en cada momento, se nos ofrece como necesitado de nuestra ayuda.

3.º De esta motivación del amor, en el amor y en la imitación divinos resulta también, en fin, su más alto grado de perfeccionamiento intensivo, el amor que incluye hasta al mismo enemigo.

De la misma motivación del amor al prójimo se sigue también su esencia totalmente distinta de todas las demás formas de amor: del *eros*, amor de concupiscencia, con su impulso de intensificación de la propia vida y, por ello, egoísta en esencia; distinto también de la amistad, surgida de una simpatía natural, que de manera consciente se extiende en su selección sólo a un determinado círculo de personas de espíritu semejante y se dirige sólo al embellecimiento y ennoblecimiento de la propia vida; distinto, en fin, del humanismo de los griegos, en especial de la ética estoica, basado en el valor del hombre en cuanto tal, en la naturaleza humana misma En esta concepción estoica del amor decide un doble pensamiento: por una parte, el hombre es para el hombre «algo sagrado» [74], divino; por otra, ese amor a todos los hombres conduce, en el que lo practica, el desarrollo del ser de hombre a un grado de perfección plena, lleva a la realización perfecta de la idea de hombre. El amor al prójimo exigido por Jesús es fundamentalmente distinto de este amor a la humanidad. El entusiasta «Abrazaos, millones de hombres» [75], de la novena sinfonía de Beethoven le es totalmente extraño. El prójimo es siempre *sólo* el que sale a nuestro encuentro en el momento particular y concreto y nadie más. Por ello es el mandamiento de Jesús un precepto tan incómodo. Su fundamento está en la voluntad de Dios y en el hecho de tener todos los hombres a Dios por Padre y ser amados por él.

A causa de este origen sobrenatural, el amor exigido por Jesús es también independiente del sentimiento y la inclinación, y puede convertirse, por ello, en desprendido servicio de los demás [76], aún

74 SENECA, *Ep* 95,33

75 «Seid umschlungen, Millionen» (Schiller)

76 Mc 9,35, 10,43s; Lc 22,26

más, en amor al enemigo y en oración en favor del que nos persigue (Mt 5,44). Lo esencial en él no es el sentimiento, sino la decisión de la voluntad a la acción en ayuda y servicio de los demás hombres —sólo por ello puede existir en absoluto un *precepto* del amor—, que exige y lleva consigo, a veces, la negación de sí mismo en su más alto grado. El radicalismo del precepto del amor de Jesús expresado en la estricta condenación de la ira (Mt 5,21s), la exigencia de la renuncia a toda venganza (5,38-42) y, sobre todo, en el precepto del amor a los enemigos (5,43-48) y en el encarecimiento del deber del perdón ilimitado [77], es un rasgo fundamental de toda su predicación. Si el amor a Dios se toma con una gravedad que no admite compromisos, tampoco puede procederse de otra manera en los que se refiere al amor al prójimo, fundado en la voluntad y en el ejemplo divinos.

Su eminente significación queda también determinada en la descripción del juicio de Mt 25,31-46, donde se hace referencia exclusiva a obras de caridad o misericordia. El amor es más importante que todo acto de culto [78], y éste no tiene valor alguno si con él recibe menoscabo el amor a los demás (Mt 5,23s) Por tanto, el precepto del amor está más alto que el precepto del sábado, que tiene que quedar en segundo lugar ante aquél [79].

Jesús no se limitó sólo a predicar el precepto del amor, sino que lo llevó también a la práctica. Su amor a los hombres, por ser amor salvador y revelación del amor divino, que le había enviado, no era solamente amor a los hombres nobles y buenos, sino también a los «malos», a los parias y a los pecadores Jesús ha puesto su manera de actuar misma como ejemplo de servicio a los hombres totalmente desprendido y altruista (Lc 22,26), amor que se ve colmado en el hecho de la entrega de la propia vida en favor de muchos (Mc 10,45); su muerte es la revelación del amor en el más alto grado posible [80].

---

77. Mt 18,21s = Lc 17,4
78 Cf. Mt 9,13 = 12,7 = Os 6,6
79. Mc 3,1-7, Lc 13,10-17.
80 Cf Jn 3,16, 1Jn 3,16; 4,9

Una sola cosa es necesaria
10,38-42

38 Siguiendo ellos su camino adelante, entró él en cierta aldea;
y una mujer llamada Marta lo recibió en su casa. 39 Tenía ella tam-
bién una hermana llamada María, la cual, sentada a los pies del
Señor, escuchaba su palabra. 40 Marta, entre tanto, andaba atareada
con los muchos quehaceres del servicio; por fin, se presentó y dijo:
«Señor, ¿es que no te importa que mi hermana me deje sola para
preparar el servicio? Dile, pues, que venga a ayudarme.» 41 Pero
el Señor le contestó así: «Marta, Marta, por muchas cosas te afanas
y te turbas. 42[Pocas, o mejor], una sola cosa es necesaria. Pero
María escogió la parte buena, que no se le ha de quitar.»

Lucas ha colocado probablemente este «idilio familiar» en esta perícopa para situar junto al primero de los mandamientos la exigencia de la única cosa necesaria, prestar oídos a la palabra de Jesús.

38 De nuevo vuelve a hacerse referencia a que Jesús se encuentra de camino[81]. El nombre de la aldea, no mencionado en el texto, nos lo da Jn 11,1, donde, con referencia casi innegable al presente pasaje, se llama a la Betania del monte de los Olivos (Mc 11,1) «la aldea de María y de su hermana Marta». Marta (= «señora») está caracterizada como la verdadera dueña de la casa, discreta y enérgica. Ella es quien acoge en su casa a Jesús, poniendo todo su empeño en servirle con las mayores atenciones posibles. Su hermana, en cambio, la misma que según Jn 12,1ss (= Mc 14,3-9) ungió los pies de Jesús seis días antes de su pasión, es presentada aquí como un «alma interior», que, ansiosa de santidad, se sienta a los pies de Jesús para escuchar sus palabras.

40 La diferencia entre las dos hermanas no queda destacada del todo hasta el v. 40, según el cual la activa figura de ama de casa,

---

81 Cf. Lc 9,51s 56; 10,1.

que es Marta, absorbida del todo por el cuidado de obsequiar a su huésped, da expresión en enojadas palabras a su enfado por la inactividad contemplativa de su hermana (cf. Mc 4,38). Su protesta va dirigida a Jesús, por ser él, en cierto sentido, el culpable del proceder de María.

Pero Jesús se pone decididamente de parte de ésta, censurando, **41** en cambio, el inquieto empeño de Marta.

El v. 42 no tiene una tradición unitaria. Con todo no ofrece duda **42** que es la lectura más breve la que hay que considerar como originaria, ya que es la única que da un sentido satisfactorio. La estrecha conexión lógica en que sigue el v. 42*b*, en el que se justifica la manera de proceder de María, es una prueba de que lo único necesario se refiere a aquello que es objeto de la atención de María, teniendo, pues, que ser entendido en un sentido espiritual y no puede ser referido, por ejemplo, al número de los platos, que Marta quiere ofrecer (así tiene que ser interpretada la lectura más larga). Jesús hace entonces reflexionar a Marta que, en realidad, no hay sino una cosa necesaria, la solicitud por la salvación (cf. 12,29-31). Por eso María, al aprovechar la estancia de Jesús en su casa exclusivamente para escuchar sus palabras, ha escogido la parte buena (no la mejor o la mejor de todas), que no le será quitada. La parte escogida por María se designa como la buena, lo cual supone también una censura a la excesiva solicitud de ama de casa de Marta. No el hecho de querer servir y obsequiar a Jesús es reprochable, sino el conceder a tal actividad una significación exagerada. Lo que Marta creía en aquel momento necesario, supone «una manera de venerar a Jesús bien intencionada, pero que desconoce la significación del momento, y resulta, por tanto, no loable en las circunstancias dadas» (Sickenberger).

La oración
11,1-13

Como «tercer componente fundamental de la piedad» junto al precepto del amor a Dios y al prójimo y lo único necesario, hace seguir Lucas a continuación tres breves perícopas sobre la oración.

El padrenuestro
11,1-4 (= *Mt 6,9-13)

[1] *Un día estaba él orando en cierto lugar, y cuando terminó, le dijo uno de sus discípulos: «Señor, enséñanos a orar, como también Juan enseñó a sus discípulos.»* [2] *Entonces les dijo: «Cuando vayáis a orar, decid:*

Padre, santificado sea tu nombre:
venga tu reino.
[3] *Danos cada día nuestro pan cotidiano;*
[4] *y perdónanos nuestros pecados,*
pues también nosotros perdonamos a todo el que nos debe;
y no nos sometas a tentación.»

Diferentemente de Mateo, que, siguiendo un punto de vista sistemático, introduce el padrenuestro en el sermón de la montaña y lo contrapone a la falsa forma de orar de los fariseos y los paganos, refiere Lucas también la ocasión en que enseñó Jesús a sus discípulos el padrenuestro.

En una ocasión en que vuelven a encontrarle haciendo oración, le piden que les instruya sobre la recta manera de orar. Con ello muestran que, como discípulos de Jesús, no les bastan ya sus habituales oraciones judías. La palabra «decid» (v. 2) no significa que Jesús entienda el padrenuestro como una fórmula fija de oración; no es una fórmula lo que Jesús quiere darles, sino sólo una muestra de lo que debe ser una oración con contenido y de espíritu verdaderamente cristiano.

Las diferencias considerables entre la redacción de Lucas y la de Mateo, así como algunas correcciones practicadas por aquél en la forma del texto prueban que Lucas no entendió el padrenuestro como una fórmula fija, ni lo era todavía en su tiempo. En el v 3 escribe Lucas «cada día» (en lugar de «hoy»), en el v. 4, «pues también nosotros perdonamos a todo el que» (en lugar de «como también nosotros hemos perdonado»). Ambas correcciones están

basadas en una reflexión secundaria: el alimento necesario para la vida nos hace falta cada día, y el deber del perdón nos obliga de manera habitual y continua. Faltan en Lucas la tercera petición («hágase tu voluntad...») y la séptima («sino líbranos del mal») del texto de Mateo, y en lugar de «Padre nuestro que estás en los cielos» aparece en su texto el simple título de «Padre» (más originario).

La petición del Espíritu («venga tu Santo Espíritu sobre nosotros y santifíquenos»), que se encuentra en Marción en lugar de la primera súplica, en Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor y en algunos manuscritos griegos en lugar de la segunda petición, tiene que ser considerada como interpolación posterior, sólo con tener en cuenta la tradición de su texto. Probablemente era al principio una súplica pronunciada en el bautismo, introducida después, a partir del uso del padrenuestro en este rito, en su texto. Fácilmente explicable es el que aparezca ya pronto en la tradición del texto, completada la redacción de Lucas según la fórmula ofrecida por Mateo, más larga y convertida pronto en litúrgica.

Parábola del amigo importuno
11,5-8

[5] *Y les dijo: «¿Quién de vosotros si tiene un amigo y acude a él*
a media noche para decirle: "Amigo, préstame tres panes, [6] *porque*
un amigo mío ha llegado de viaje a mi casa, y no tengo qué ofre-
cerle", [7] *le responderá el otro desde dentro: "No me molestes; ahora*
la puerta está cerrada, y mis hijos y yo estamos ya en la cama; no
puedo levantarme para dártelos"? [8] *Os aseguro que, aunque no se*
levante a dárselos por ser amigo, se levantará al menos por su im-
portunidad y le dará todo cuanto necesita.»

La presente parábola, tomada de la vida de las clases humildes **5-8**
de Palestina, considera la oración desde otro punto de vista que el padrenuestro. Pero, en contra de la interpretación corriente, no es su fin ilustrar la necesidad de la oración constante, porfiada, sino

sólo la seguridad de que Dios presta oídos a nuestras súplicas; el v. 7 no contiene la respuesta que el amigo, que está dentro de la casa, da realmente al que está fuera, sino que sigue formando parte de la pregunta retórica extendida hasta el final del v. 7, cuyo fin es precisamente expresar lo inconcebible que sería una actitud inicial de repulsa que fuera luego a modificarse por insistir el amigo desde fuera obstinadamente en su ruego. Una recusa del de dentro de la casa constituiría una violación inaudita de la hospitalidad y el espíritu de servicio orientales, y por lo mismo no sería un rasgo auténtico y realista de la parábola. Lo dicho en el v. 7 no son palabras pronunciadas realmente por el solicitado a prestar ayuda, sino sólo pensamientos y sentimientos represivos, que podían habérsele impuesto y a los que tenía que sobreponerse y se sobrepuso de hecho. Así hubiera podido contestar, si no hubiera querido atender al amigo, pero no lo hizo. En el v. 8 tampoco se hace referencia a una súplica repetida cada vez con mayor instancia por parte del que está fuera (conclusión que ha sido sacada injustificadamente sólo de las palabras finales), sino única y exclusivamente a los motivos determinantes de la manera de proceder del solicitado a prestar ayuda: en el caso de que no atienda el ruego del otro por amistad, por ánimo real de ayudarle, lo hace a pesar de todo, aunque no sea más que para librarse del importuno.

Si es éste el verdadero sentido de la parábola, no es entonces en ella el personaje principal la figura del que pide ayuda, sino la del solicitado a prestarla, no teniendo entonces tampoco que ser entendida la constancia del primero, que ni siquiera se menciona como modelo para la recta manera de orar. Entonces no es tampoco el pensamiento central de la parábola el de que se debe orar con obstinación y constancia para ser atendido por Dios, sino el encarecimiento de la oración *confiada*. La parábola pretende, pues, procediendo «de menor a mayor», llegar a la misma conclusión que luego los v. 11-13, así como la parábola afín, del juez injusto (18-1-8). Si un hombre, molestado mientras duerme en medio de la noche, atiende irremisiblemente el ruego de un vecino que se encuentra en un apuro, cuánto más no atenderá Dios las súplicas del hombre piadoso.

La parábola tiene la forma de una pregunta retórica [82], cuyo objeto es forzar al oyente o lector a la única respuesta posible buscada por el que la propone y que sólo pueda tener forma negativa. La idea central de la parábola se encuentra también en la literatura rabínica [83].

La oración confiada
11,9-13 (= Mt 7,7-11)

9 «*Pues bien, yo os lo aseguro: Pedid y se os dará; buscad, y encontraréis; llamad, y se os abrirá.* 10 *Porque todo el que pide, recibe; y el que busca, encuentra; y al que llama, se le abre.* 11 *Pues ¿habrá entre vosotros algún padre, a quien el hijo pida [un pan, y en lugar de un pan le dé una piedra? ¿O le pida] un pez, y en lugar de un pez le dé una serpiente?* 12 *¿O, si pide un huevo, le dé un escorpión?* 13 *Si vosotros, pues, que sois malos, sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿con cuánta más razón vuestro Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que le piden?*»

Este pasaje, colocado por Mateo en el sermón de la montaña, no es la aplicación hecha por Jesús de la parábola que en Lucas precede, sino una perícopa independiente, en la que se vuelven a destacar la confianza y la fe como cualidades necesarias de la oración verdadera. Jesús no saca aquí una consecuencia de la parábola, sino que habla en virtud de su propia autoridad. La imagen de llamar y abrir en el v. 10 no está tomada de la parábola anterior, ya que en el presente pasaje se encuentra junto al pedir y al buscar como una imagen más de la oración. Lo que aquí se afirma sobre la seguridad de ser atendido no está, en modo alguno, sacado de la

82. Como Lc 11,11-13 = Mt 7,9-11; Lc 12,25 = Mt 6,27; Lc 14,5 = Mt 12,11; Lc 14,28-30.31s; 15,4-7.8-10; 17,7-9; aunque en la traducción no siempre se han mantenido interrogaciones tan extensas.

83. Cf. la sentencia del rabí Simeon ben Halafta (alrededor del año 190 d C : «El atrevido es capaz de vencer al malo, ¿cuánto más a quien es la bondad infinita del mundo?»

experiencia de la vida entre los hombres, que es en muchos casos bien diferente, sino que se da única y exclusivamente en el caso de Dios, el ser bueno y bondadoso por excelencia.

9-13 La seguridad expresada en v. 9s, de que Dios escucha la oración —las formas pasivas «se os dará... se os abrirá» sirven como perífrasis para evitar el nombre de Dios— [84], queda motivada en v. 11ss por medio de una conclusión de menor a mayor. No sólo se destaca además la seguridad de que la oración es escuchada, sino que se dice también que Dios no puede dar sino cosas buenas. En el v. 11, la lectura más larga del texto está probablemente completada a partir de Mateo. En Lucas se hace mención, en lugar de un don útil y otro inútil, y después uno útil y otro peligroso (como en Mateo), de dos dones útiles y dos peligrosos, con lo cual desaparece la gradación existente en el texto de Mateo [85]. Como motivo de la validez absoluta de la ley expresada en v. 9s se da el de la bondad paternal divina. Los hombres son malos en comparación de Dios, el único «bueno» (18,19), puesto que hasta sus buenas obras apenas están totalmente libres de egoísmo, vanidad y presunción y, a pesar de todo, no puede tampoco entre ellos ser de otro modo, sino que un padre atiende el ruego de su hijo con dádivas buenas, no defraudándole con una falsa apariencia de don o incluso con algo que pueda dañarle. Cuánto más natural no será entonces ello en el caso del Padre celestial. Las «cosas buenas» (Mt 7,11) quedan reemplazadas en el texto de Lucas por el Espíritu Santo. El Espíritu Santo, el «poder de lo alto» (24,49), es el don más elevado y más valioso que puede ser alcanzado de Dios. Con todo no pretende Jesús aquí dar una instrucción sobre lo que puede y debe pedirse, sino sólo destacar una cualidad que tiene que acompañar necesariamente a la oración auténtica: la confianza incondicional y absoluta en la bondad paternal divina.

---

84. Cf com a Lc 6,37s.

85. Sobre la mención, uno junto a otro, de la serpiente y el escorpión, cf Lc 10,19.

Jesús y la oración.

Todos los evangelistas, en especial Lucas, nos dan noticia de que Jesús oraba. Jesús no se excluyó de la oración litúrgica judía, sino que tomaba parte en el culto sabático de la sinagoga y recitaba, junto con todos, las oraciones comunes del mismo, al igual que también participaba en las peregrinaciones al templo de Jerusalén. Jesús seguía también el uso de la bendición de la mesa [86] y celebraba la liturgia de la pascua como cualquier otro fiel judío. En repetidas ocasiones dan cuenta los evangelistas [87] de que Jesús se retiraba a la soledad para orar —en especial Lucas, quien con una generalización algo esquemática añade este dato en diversos pasajes— y de que oró en ocasiones de máxima importancia: cuando el bautismo en el Jordán (Lc 3,21), antes de la elección de los doce (Lc 6,12), antes del decisivo día de Cesarea de Filipo (Lc 9, 18), antes de su transfiguración (Lc 9,28), en un especial momento de gozo [88], cuando la despedida de sus discípulos (Jn 17,1-26), en su agonía en Getsemaní (Mc 14,35) y cuando su muerte [89]. También el texto de algunas oraciones de Jesús nos ha sido conservado: la oración en el monte de los Olivos (Mc 14,36), la oración por sus enemigos en la cruz (Lc 23,34), las palabras del Sal 22(21)2 (Mc 15,34) y del Sal 31(30)6 (Lc 23,46), la acción de gracias de Mt 11,25s = Lc 10,21s, la oración sacerdotal de Jn 17 y el padrenuestro, que fue enseñado por él a sus discípulos. Todas estas oraciones, con excepción de los dos textos de los salmos, empiezan con la invocación «Padre» *(Abba).*

A excepción del «pequeño *hallel*» (Mc 14,26), prescrito por el ritual de la pascua, no se encuentra en el evangelio ejemplo de ningún caso en que Jesús se hubiera reunido con los discípulos y sólo con ellos para una oración en común. Este hecho encuentra una explicación satisfactoria en la propia conciencia de Jesús sobre su persona, que queda expresada de manera especialmente notable

86. Cf. com a Mc 6,41.
87. Mc 1,35; 6,46; Lc 5,16; 11,1.
88. Mt 11,25s = Lc 10,21s.
89. Mc 15,34; Lc 23,34 46.

en el hecho de que en las oraciones suyas que nos han sido transmitidas, así como en sus palabras dirigidas a los hombres, falta en absoluto toda conciencia de culpa o reconocimiento o confesión de la misma [90]. El padrenuestro, que lo contiene, debe ser pronunciado por los *discípulos*.

El contenido central de sus oraciones, en tanto que nos son conocidas, lo constituyen la glorificación del Padre y la salvación de los hombres. Sólo en Getsemaní y en la cruz ora Jesús para sí mismo al Padre. Pero Jesús recomendó a los discípulos también la oración *en común*, hecha además en su nombre (Mt 18,19).

Las palabras sobre la oración en el aposento retirado de Mt 6,5s, no van dirigidas contra la oración en común, sino contra el hacer espectáculo de la piedad, cuando el que reza no piensa ya en Dios, sino en los demás hombres.

En otra serie de sentencias de Jesús se describe la naturaleza de la oración auténtica y su necesidad. La importancia que para él tenía la oración se deduce ya de su propia práctica de la misma.

El hecho de que Dios es el omnisciente, que conoce ya con antelación nuestros deseos y necesidades, y que además es también el Padre bondadoso más allá de todo concepto humano, no crea ningún problema ante el sentido de la oración. La oración es más bien la expresión necesaria y consciente de nuestra dependencia frente a Dios. Jesús quiere además que nos dirijamos con nuestra oración a Dios en aquellas instancias que son también las suyas [91]. Por otra parte es asimismo voluntad de Dios que le pidamos también lo que él, de todas maneras, nos da por sernos necesario. Los discípulos deben pedir a Dios, a pesar de ser él mismo el señor de la cosecha, que envíe trabajadores a la misma [92]. En la oración no debemos usar de muchas palabras como los paganos, para participar a Dios nuestra necesidad (Mt 6,7s). Especialmente necesaria es la oración en situaciones difíciles y tentaciones (Mc 14,38) y en la lucha contra el demonio (Mc 9,29).

La oración es parte integrante de la vigilancia necesaria para

90 Cf supra, p 220

91. Cf. las primeras peticiones del padrenuestro

92 Mt 9,38 = Lc 10,2

no caer en la hora de la tentación y (según Lc 21,36) de aquella actitud de vigilancia que debe ser propia del discípulo durante toda su vida. Jesús mismo oró por Pedro, para que su fe no desfalleciera en la hora de la prueba (Lc 22,32), y en la oración sacerdotal (Jn 17,1-26) ruega Jesús por sus discípulos en conjunto y por todos los que creen en él, pero no por el mundo. Jesús ruega por ellos para que sean una misma cosa, para que el Padre los preserve del mal en medio de un mundo que los odia, y para que vuelvan a reunirse con él.

Los dos rasgos que destacan con mayor claridad en la oración enseñada por Jesús (en el padrenuestro) y en sus propias oraciones son la sumisión consciente a la voluntad salvífica de Dios [93], que deja atrás los propios deseos egoístas y mira sólo a la realización de la voluntad divina, y la confianza absoluta en la bondad paternal de Dios. Éstos son los dos motivos que fundamentan la seguridad de ser atendido, que excluyen además de antemano toda petición no adecuada. La sentencia de Mt 7,7s = Lc 11,9s, reforzada por un ejemplo tomado de la vida humana, en el que se subraya la bondad paternal divina, tiene la finalidad de despertar en los oyentes la seguridad de que la oración confiada es atendida. Dios no puede quedar sordo frente a las súplicas de aquellos que pueden invocarlo como Padre, y además sólo puede darles dones buenos; en otro caso dejaría de ser el Padre celestial. El mismo pensamiento queda expresado en las dos parábolas del amigo importuno (Lc 11, 5-8) y del juez injusto (Lc 18,1-8) en una conclusión de menor a mayor. También la audaz imagen de la fe (= confianza), que mueve montañas, da a entender que no hay nada imposible para una oración confiada [94]

Las cualidades de una buena oración se muestran de manera especialmente clara en el padrenuestro, en el que Jesús dio a sus discípulos una oración modelo, caracterizada, a diferencia de las oraciones judías, por su gran concisión, por invocar a Dios como Padre, no como Señor, y por referir casi todas sus peticiones a

93 Cf. Mc 14,36, Mt 6,10 = Lc 11,2; Mt 26,53s
94 Mc 11,23s; cf Lc 17,6

bienes espirituales, prometidos por Dios de todas maneras. Sólo una de sus peticiones, la del alimento necesario para la vida, se refiere a cosas terrenas. El padrenuestro es una oración modelo no sólo por las cosas a que hace referencia, sino por las que omite [95], y muestra también que la auténtica oración cristiana, incluso cuando procede de una sola persona, es oración comunitaria y, por ende, en favor de todos los demás hombres. La bondad de Dios se extiende a todos los hombres [96] y por eso quien ora no dice «yo», sino «nosotros» y por ello abarca su oración, como la oración del mismo Jesús, a todos los hombres, los amigos (cf. Lc 22,31s) y los enemigos [97]. Lo nuevo de la forma de orar enseñada por Jesús va unido de manera inseparable con su doctrina sobre Dios como Padre bondadoso de todos los hombres.

Jesús en lucha con sus adversarios
11,14-54

Jesús se defiende contra la acusación de alianza con el demonio
11,14-23 (cf. Mt 12,22-30; 9,32-34; Mc 3,22-30)

[14] *Estaba él arrojando a un demonio, que era mudo; y sucedió*
que, apenas salió el demonio, comenzó a hablar el mudo, de suer-
te que las gentes quedaron admiradas. [15] *Pero de entre ellas algunos*
dijeron: «Es por arte de Beelzebul, príncipe de los demonios, por
quien éste arroja los demonios.» [16] *Había también otros que, para*
tentarlo, reclamaban de él una señal venida del cielo.
[17] *Pero él, que conocía sus pensamientos, les dijo: «Todo reino*
dividido en facciones quedará devastado, y una casa caerá contra
otra. [18] *Si, pues, Satán está dividido contra sí mismo, ¿cómo subsis-*
tirá su reino? Esto, porque decís que yo arrojo los demonios por arte
de Beelzebul. [19] *Pero, si yo los arrojo por arte de Beelzebul, ¿por*
arte de quién los arrojan vuestros discípulos? Por eso ellos mismos

95. Cf. com. a Mt 6,9-13.
96. Mt 5,45 = Lc 6,35.
97 Cf. Lc 23,34; Mt 5,44 = Lc 6,28.

serán vuestros jueces. [20] *Pero, si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros.*

[21] *»Mientras un hombre forzudo y bien armado está guardando su palacio, todos sus bienes están seguros.* [22] *Pero, cuando llegue otro más fuerte que él y lo venza, le quitará las armas en que confiaba y repartirá su botín.*

[23] *»Quien no está conmigo, está contra mí; y quien conmigo no recoge, desparrama.»*

Lucas ha suprimido el llamado discurso de Beelcebul en el pasaje paralelo a Mc 3,22-30, ofreciéndolo ahora aquí según una fuente distinta. Mateo ofrece el discurso en el contexto paralelo a Marcos, habiendo fundido entre sí la redacción de Marcos y la utilizada por Lucas. Tanto Mateo como Lucas ofrecen a continuación del discurso (sólo en orden diferente) dos perícopas más, afines al mismo por su tema.

Como ocasión del discurso da Lucas el hecho de que Jesús ha **14** expulsado un demonio. En una manera de expresión poco exacta queda transpuesta la mudez del poseso al demonio mismo [98].

Algunos de los testigos del hecho, según Mt 12,24 los fariseos, **15** según Mc 3,22 los escribas venidos de Jerusalén, en su actitud hostil frente a Jesús reducen el milagro, que no pueden negar, a una alianza con Beelcebul [99]. La observación de que se declara al mismo Jesús como poseído también por el demonio (Mc 3,22), falta en Lucas y Mateo. En ambos se designa a Beelcebul como el príncipe de los demonios; sólo se trata, pues, de otro nombre para Satán.

El v. 16 es una preparación un poco prematura de la petición **16** de la señal (v. 29ss), que Mateo (12,38) no ofrece hasta más tarde, en lugar más adecuado.

La apología de Jesús no da contestación más que al reproche del v. 15. Su comienzo lo forma una pregunta que anticipa el tema de la primera parábola, y que se encuentra sólo en Mc 3,23 («el

---

98. Lo mismo en Mc 9,17; cf., en cambio, Mt 9,32; 12,22
99 Cf com a Mc 3,22.

demonio no puede expulsarse a sí mismo»). A continuación siguen como «argumento de razón» las dos parábolas del reino desunido (v. 17) y del avasallamiento del fuerte (v. 21s), la primera de las cuales se aplica a las expulsiones de demonios practicadas por Jesús (v. 18).

17s A diferencia de Mc 3,24s y Mt 12,25, textos en que la primera parábola consiste en dos ejemplos (el reino y la casa, a los que Mateo añade aún el de la ciudad), ha fundido Lucas ambos en uno solo, al entender la casa como edificio. Las casas destruidas son en Lucas la prueba visible de la ruina interior de un reino por la guerra civil [100].

21s El «hombre forzudo» no se describe en Lucas como en Mc 3,27 y Mt 12,29, como el propietario de la casa, asaltado por un ladrón, sino como bien armado castellano, que tiene que vérselas con un enemigo. La distribución del botín es sólo símbolo de la victoria completa. Esta segunda parábola avanza un paso más sobre el punto de vista ganado en lo que antecede y muestra que la lucha victoriosa contra Satán es la prueba de que es atacado por un poder más fuerte que él, y sólo Dios es más fuerte que Satán. El contexto en que la parábola aparece en Lucas hace del todo imposible la hipótesis de que se contenga en ella una alusión al «descenso de Cristo a los infiernos», en que habría arrebatado al hades (o a Satán) su presa, los muertos aprisionados en las regiones de ultratumba.

19 Entre las dos parábolas ofrecen Lucas (v. 19s) y Mateo (12,27s) otras dos sentencias del Señor, que faltan en Marcos y que se refieren a las expulsiones de demonios practicadas por Jesús, pero están en una conexión lógica muy débil con las parábolas. En la primera de ellas (v. 19) emplea Jesús un método de argumentación totalmente distinto del de las dos parábolas, que resultan convincentes por sí mismas. Jesús emplea aquí para defenderse de la acusación elevada contra él, un argumento que tiene su punto de partida en un presupuesto aceptado por el adversario, pero en sí no necesariamente exacto: también los hijos, esto es, los seguidores

---

100 Lc 11,18 = Mc 3,26

(discípulos) de los fariseos hacen lo mismo que él. En consecuencia tendrían los fariseos que explicar también de la misma manera aquellos conjuros de demonios (realizados «en el nombre de Dios») que las expulsiones de demonios practicadas por Jesús. A tal concesión no están, sin embargo, dispuestos; así se convierten, pues, sus propios «hijos», los exorcistas judíos, en sus jueces, en tanto que ellos contradicen de hecho el reproche elevado por sus «padres» contra Jesús. Ellos dan prueba de que también en el nombre de Dios pueden ser expulsados demonios.

El v. 20 introduce otra vez un pensamiento que no tiene rela- **20**
ción con el v. 19. Jesús pretende actuar con poder divino al practicar las expulsiones de demonios. A los exorcistas judíos no se hace ya aquí referencia alguna. Jesús expulsa los demonios «por el dedo de Dios», símbolo del poder divino [101]. Si ello es así, significa al mismo tiempo el comienzo de un tiempo de la más alta significación redentora: el reino de Dios ha llegado ya. Estas palabras de Jesús rebosantes de poder y autoridad son instructivas en lo que se refiere a su conciencia mesiánica. Jesús no es sólo el más fuerte, capaz de vencer a Satán, sino que, en su victoriosa lucha contra el mismo y los demonios sus súbditos, se introduce ya en cierto sentido el reino de Dios escatológico, el eón futuro, en el presente.

El versículo final (que falta en Marcos) no está aquí probable- **23**
mente en su lugar histórico y quiere decir a los adversarios de Jesús que, como testigos de su lucha contra Satán, no pueden mantener una posición neutral. Jesús reúne el rebaño de Dios a su alrededor en virtud de una autoridad divina; por ello una actitud indecisa significa la dispersión del rebaño, y, por tanto, una oposición a Dios[102].

---

101 Cf Éx 8,15, Sal 8,4

102 Sobre la sentencia contraria de Lc 9,50 = Mc 9,40, véase en Marcos

La recaída
11,24-26 (= *Mt 12,43-45)

[24] *«Cuando el espíritu impuro sale del hombre, vaga por los desiertos buscando reposo y, al no encontrarlo, se dice: "Me volveré a la casa de donde salí".* [25] *Y al llegar a ella, la encuentra barrida y arreglada.* [26] *Entonces va, toma consigo otros siete espíritus peores que él, entran todos en la casa y se instalan allí; y resulta que la situación final de aquel hombre es peor que la de antes.»*

También en Mateo aparece esta perícopa casi exactamente en el mismo lugar que en Lucas y la forma de su texto concuerda en ambos evangelistas con una exactitud poco corriente. Su relación con el discurso de Beelcebul es sólo de tipo de contacto verbal (demonio - espíritu impuro). El cambio de la expresión es una prueba de que ambas perícopas no formaron, al principio, una unidad originaria.

Elogio a la madre de Jesús
11,27s

[27] *Mientras él estaba diciendo estas cosas, una mujer levantó la voz en medio de la multitud y dijo: «Bienaventurado el seno que te llevó y los pechos que te criaron.»* [28] *Pero él contestó: «Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica.»*

Así como en Marcos (3,31-35) siguen al discurso de Beelcebul las palabras de Jesús sobre sus verdaderos parientes, así aquí, en Lucas, sigue esta escena, semejante a aquélla, y que sirve a la expresión del mismo pensamiento.

27 Una mujer del pueblo «levantó su voz» [103] y rompió en una espontánea alabanza de la madre de Jesús (sobre la forma de expre-

103. Cf. Lc 17,13; Act 2,14; 14,11; 22,22

sión, cf. Gén 49,25 y Lc 23,29)[104]. El sentido de sus palabras es: envidiable es la mujer madre de tal hijo. La idea es auténticamente judía y oriental. La felicidad y la honra de una mujer consiste en los hijos, sobre todo en los hijos ilustres, que ha dado a luz[105].

Jesús, en cambio, rechaza el aprecio de una relación de carácter **28** puramente natural con su persona como desprovista de valor religioso.

Bienaventurados merecen ser llamados sólo aquellos que escuchan, con deseos de salvación, la palabra de Dios por él predicada y la siguen[106]. Común con 8,19-21 es en estas palabras el rasgo de ser en ambos casos declarado el parentesco físico con Jesús de un valor inferior frente al afán por el reino de Dios. Distinto en ambos pasajes es la transposición del concepto de parentesco del primero de ellos, que no aparecen en el segundo. Estas palabras no suponen un menosprecio de la madre de Jesús, sino sólo una rectificación de la opinión expresada por la mujer, en la que se hace saber la condición bajo la cual sólo merece también su propia madre ser llamada bienaventurada.

Petición de una señal
11,29-32 (= *Mt 12,38-42; cf. Mt 16,1-4 = Mc 8,11-13)

29 *Seguía creciendo la muchedumbre cada vez más, y entonces se puso a decir: «Esta generación es una generación perversa; reclama una señal, pero no se le dará otra señal que la señal de Jonás*
30 *Porque así como Jonás fue una señal para los habitantes de Nínive, así también el Hijo del hombre lo será para esta generación.*
31 *La reina del sur se levantará en el juicio con los hombres de esta generación y los condenará; porque ella vino desde los extremos de la tierra para oir la sabiduría de Salomón, y aquí hay alguien que es más que Salomón.*
32 *Los habitantes de Nínive surgirán en el juicio con esta genera-*

104. Frecuente también en la literatura judía.
105. Cf. Prov 23,24s; ApBar sirio 54,10; Lc 1,42.
106 Cf. Lc 6,47s; 8,15

ción y la condenarán; porque ellos se convirtieron ante la predicación de Jonás, y aquí hay alguien que es más que Jonás.»

La introducción correspondiente a esta perícopa la ha ofrecido Lucas ya en 11,16, motivo que hacía necesario aquí un nuevo giro de transición, en el que, generalizando (cf. v. 15), menciona a las masas del pueblo como oyentes en lugar de los escribas y los fariseos [107]. En el v. 29 suprime Lucas el calificativo de «adúltera» (Mt 12,39) para la raza de los judíos, por ser su sentido religioso apenas comprensible para sus lectores [108]. En el orden de los dos v. 31s, es Lucas probablemente más originario que Mateo [109].

La diferencia más notable frente al texto de Mateo consiste en la determinación de la señal de Jonás del v. 30, que no es en Lucas un acontecimiento determinado en la vida del profeta, sino la persona de Jonás mismo. Comparado con la redacción clara y terminante de la sentencia en Mateo resulta singular el tono indeterminado del texto de Lucas, motivo que no permite explicarlo como una abreviación secundaria, que significa al mismo tiempo un obscurecimiento de su sentido. De ello se deduce entonces que haya que considerar al texto de Mateo, junto con muchos exegetas modernos, como resultado de una ampliación aclaratoria de tipo secundario. Por otra parte hay que tener en cuenta que en el texto de Lucas se dice expresamente, frente a Mateo, que Jonás fue una señal para los ninivitas, lo que hace a su vez problemático si Mateo presupone realmente la redacción que aparece en Lucas o si no es más bien que ambos textos presuponen, a su vez, otra fuente de forma algo distinta por su parte. La relación recíproca entre ambos textos, y aún más la que los une con Mc 8,11-13, constituye el objeto de un difícil problema no solucionado hasta hoy. La exigencia de una señal es expresión de un no querer prestar fe a la persona y el mensaje de Jesús, y para Jesús es esa fe el imperativo indispensable del momento, por lo cual sólo puede, obrando en consecuencia, rechazar categóricamente la petición de una señal que

107. Mt 12,38, cf Mc 8,11 = Mt 16,1
108 Cf también Lc 9,26, frente a Mc 8,38
109 Véase com a Mateo

refrende su misión, como es el caso en Marcos; siendo así, sorprende entonces la promesa de la señal de Jonás, que hace una concesión a la petición de la señal, a no ser que la señal que espera a «esta generación» no sea un milagro para fundamentar la fe, sino un milagro que le cierre toda posibilidad ulterior a ofrecer un sí a la persona de Jesús.

Según el texto de Lucas («como Jonás ., así también el Hijo del hombre»), el milagro anunciado traerá consigo un punto de contacto entre Jonás y el Hijo del hombre, con lo cual no puede quedar referida la predicación de penitencia, puesto que Jonás no era una «señal» para los ninivitas en su calidad de predicador o exhortador a la conversión (cf. v. 32), así como tampoco la predicación de Jesús (a pesar de ir acompañada de milagros), iniciada ya tiempo atrás, puede ser caracterizada como «señal», por el motivo de que la forma futura «se le dará» remite a algo que está aún por venir. Además, en ese caso, la señal sería no un milagro, sino algo consistente en palabras. El carácter de «señal» de la persona de Jonás, que le convierte, al mismo tiempo, en figura del Hijo del hombre, no puede consistir más que en su destino (al que Mateo hace referencia expresa), Jonás fue una «señal» para los ninivitas sólo por el hecho de presentarse ante ellos después de salir del vientre del pez, esto es, salvado de la muerte. Pero precisamente este rasgo falta en el relato de Jonás del AT, no habiendo sido tampoco añadido o completado por la tradición judía, por lo cual no puede ser tampoco supuesto en unas palabras pronunciadas por Jesús ante judíos. La repetición de la señal de Jonás en la persona del Hijo del hombre no puede ser su resurrección, ya que ésta no tendrá lugar ante sus ojos, y al contrario volverá a exigir de nuevo su fe. La señal será la parusía.

La parusía es realmente la confirmación definitiva del Hijo del hombre triunfador sobre la muerte, y al mismo tiempo también la revelación del juez escatológico (cf. Mc 14,62). «La parusía no es un signo de credibilidad, cuya fuerza probatoria sea remitida al juicio judío, ni una legitimación, que ofreciera a los incrédulos ocasión para la fe y la conversión. Por ello rechaza Jesús, pues, de hecho categóricamente el cumplimiento de la exigencia judía»

(Vögtle). Tal manera de entender el texto puede, sin embargo, concebirse sólo «a partir de la situación posterior al día de Pentecostés», por ir incluido en ella un rasgo desconocido aún para la tradición judía misma. El texto de Lucas del v. 30 es, por tanto, una nota aclaratoria de la perícopa de la señal de Jonás procedente de la predicación paleocristiana, perícopa en que Jesús hizo a sus adversarios la promesa de una señal, pero sin que éstos pudieran comprender el verdadero sentido de lo que en realidad era más bien una amenaza.

La lámpara
11,33-36 (= Mt 5,15; 6,22s; cf. Mc 4,21 = Lc 8,16)

[33] «*Nadie enciende una lámpara para ponerla en el sótano o debajo del celemín, sino sobre el candelero, para que los que entren vean la luz.*

[34] «*La lámpara del cuerpo es tu ojo. Cuando tu ojo está sano, también todo tu cuerpo está iluminado; pero cuando tu ojo está enfermo, tu cuerpo queda en tinieblas.* [35] *Ten cuidado, pues, de si la luz que hay en ti no es acaso tinieblas.* [36] *Si, pues, tu cuerpo entero es luminoso, sin que en él haya parte alguna obscura, todo él resplandecerá, igual que cuando la lámpara te ilumina con su resplandor.*»

Este breve pasaje no forma una unidad de carácter originario, pero sí, según la mente del evangelista, de carácter lógico, en conexión además con lo que precede.

33 La primera sentencia, que Mateo 5,15 ofrece en un contexto distinto (referida a los discípulos) y Marcos en 4,21 = Lc 8,16 (referida al evangelio), tiene que ser referida aquí a la persona de Jesús mismo, y va unida, aunque vagamente, con la repulsa de la señal que precede, por la idea (que debe completarse por el contexto) de que Jesús es la luz colocada por el Padre mismo sobre el candelero, que puede ser vista por todos [110], por lo cual no hay

110. Cf. Jn 1,5; 8,12

necesidad alguna de una nueva «señal» especial que la haga visible a los ojos de los judíos, reconocible en su verdadera esencia. El sótano, dato añadido por Lucas, presupone la forma de arquitectura helenística. Las casas corrientes no tenían en Palestina sótano [111].

Los dos versículos siguientes sobre los ojos como luz del cuerpo, **34** unidos en estrecha conexión entre sí, van en Mateo en un pasaje diferente (6,22s) y caracterizan, en primer lugar, los ojos corporales como el órgano del cuerpo humano por medio del cual el cuerpo puede ver y acoger la luz, quedar iluminado al igual que una casa. En el v. 35 queda la imagen transpuesta al dominio moral. El ojo «sano» [112] es símbolo de rectitud y sinceridad; el ojo «enfermo», símbolo de envidia y hostilidad (cf. Mt 20,15). Cada una de estas actitudes determina, a su vez, *todo* el hombre interior [113]. También su pensar se encuentra bajo el influjo de los «ojos», esto es, de la voluntad, de modo que o acogerá la verdad sin prejuicios o, al contrario, obcecado la rechazará, quedando así en tinieblas en el dominio de lo religioso. La aceptación de Jesús y de su palabra con espíritu de fe no es tanto cosa de la razón como de la voluntad.

De aquí el requerimiento al examen de sí mismo, de si los ojos **35** espirituales, el corazón en lenguaje de nuestra psicología, cegados por el odio y los prejuicios, no son tinieblas que impidan al hombre el encuentro de la verdad. Entendida de esta manera, la sentencia sobre los ojos, en el contexto en que la ofrece Lucas, da un sentido satisfactorio, que es, en cambio, totalmente distinto del que tiene en Mt 6,22s. También es posible entender en sentido estrictamente literal la imagen de los ojos sanos y enfermos en el v. 34 de Lc, interpretación que es la única posible en el texto de Mateo. En tal caso resulta el sentido siguiente para los v. 35s: si los ojos espirituales del hombre, el corazón, son «tinieblas» por haber perdido su función visual, entonces se encuentra también todo el hombre a obscuras [114]. Poniendo la sentencia en relación con el pasaje pre-

111. Cf. Lc 6,47-49, junto a Mt 7,24-27 y p 19

112. Literalmente: «sencillo», «simple».

113. El «cuerpo» se emplea como expresión figurada de todo el hombre.

114. Cf. Mt 6,23*b*, que ofrece la forma más originaria del texto, de construcción exactamente paralela con vers. 23*a*

cedente, se dice entonces en ella que los judíos podrían ver a Jesús, reconocer el verdadero ser de su persona, si sus «ojos» estuvieran sanos y no privados de su capacidad visual por sus prejuicios y su aversión (cf. Jn 3,19). A pesar de ser Jesús la luz encendida por el Padre, será visto solamente de aquellos que tienen «ojos sanos».

36 El v. 36, que no tiene paralelo en el texto de Mateo, parece ser de una obscuridad indescifrable, por dar la impresión, a primera vista, de ser el mismo el sentido de su prótasis y su apódosis. Sin embargo, se hace comprensible si se observa que su finalidad es ser aplicación del principio general formulado en el v. 34, a una situación histórica determinada («Si, pues...»). Si el hombre está iluminado por la luz *interior* de unos ojos sanos y no hay en él ni el menor resto de tinieblas (= maldad), entonces y sólo entonces recibirá todo el resplandor de la luz *de fuera* encendida por Dios mismo, y que es la persona de Jesús, y reconocerá la verdad que Dios le revela.

Discurso de Jesús contra los fariseos y los doctores de la ley 11,37-54 (= *Mt 32,1-36)

37 *Apenas terminó de hablar, un fariseo lo invita a comer en su*
casa; entró, pues, y se puso a la mesa. 38 *El fariseo se quedó extrañado*
cuando vio que no se había lavado antes de la comida. 39 *Pero el*
Señor le dijo: «De manera que vosotros los fariseos purificáis por
de fuera la copa y el plato, pero vuestro interior está lleno de ra-
pacidad y malicia. 40 *¡Insensatos! ¿Acaso quien ha hecho lo exterior*
no ha hecho también lo interior? 41 *Dad más bien limosna de lo que*
tenéis, y todo lo vuestro quedará purificado.

42 *»Pero ¡ay de vosotros, fariseos, que pagáis el diezmo de la*
menta, de la ruda y de toda clase de hortalizas, y faltáis a la justicia
y al amor de Dios! Esto es lo que hay que prácticar, sin omitir aque-
llo. 43 *¡Ay de vosotros, fariseos, a quienes gusta ocupar el primer*
asiento en las sinagogas y acaparar los saludos en las plazas! 44 *¡Ay*
de vosotros, que sois como sepulcros sin indicación alguna, sobre los
cuales pasan los hombres sin saberlo!»

[45] *Un doctor de la ley le dice entonces: «Maestro, diciendo tales*
cosas, nos ofendes también a nosotros.» [46] *Pero él contestó: «¡Ay*
también de vosotros, doctores de la ley, que echáis sobre los hombros
cargas casi imposibles de llevar, pero vosotros no las tocáis ni si-
quiera con un dedo! [47] *¡Ay de vosotros, que edificáis los sepulcros de*
los profetas, a quienes mataron vuestros padres! [48] *Con ello, vo-*
sotros sois testigos de que aprobáis las acciones de vuestros padres,
porque ellos los mataron, pero vosotros edificáis los sepulcros.
[49] *»Por eso dijo también la sabiduría de Dios: "Yo les voy a enviar*
profetas y apóstoles, de los cuales matarán a unos y perseguirán a
otros", [50] *para que se le pida cuenta a esta generación de la sangre*
de todos los profetas que ha sido derramada desde la creación del
mundo, [51] *desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, ase-*
sinado entre el altar y el santuario. Sí, os lo aseguro: se le pedirá cuen-
ta a esta generación.
[52] *»¡Ay de vosotros, doctores de la ley, porque os habéis apode-*
rado de la llave de la sabiduría! Vosotros no entráis, y habéis impe-
dido que entren los que estaban para entrar.»
[53] *Cuando salió de allí, los escribas y fariseos comenzaron a aco-*
sarlo terriblemente, y a hacerle hablar sobre muchas cuestiones,
[54] *tendiéndole trampas para cazarlo en alguna palabra salida de su*
boca.

Éste es el más duro de los discursos de Jesús transmitido en los evangelios. Aparece también en Mateo, pero en un orden totalmente distinto y con mayor abundancia de material, que falta en Lucas. Como en todos los discursos largos de Jesús transmitidos por Mateo puede mostrarse también en éste que debe su estructuración a la mano del evangelista. Lucas, en cambio, parece haber conservado la forma originaria del discurso, al menos en lo que toca a la *ordenación* de sus diferentes elementos, sobre todo por dar la impresión de autenticidad la división del mismo en dos partes, una dirigida contra los fariseos (11,39-44) y otra contra los doctores de la ley (11-46-52), así como por coincidir, al menos a grandes líneas, cada una de las acusaciones con la persona de sus verdaderos destinatarios.

Con todo, tal enjuiciamiento de la estructuración del discurso en Lucas no corresponde totalmente a la realidad de los hechos; los reproches dirigidos a los fariseos son válidos también para los doctores de la ley, que son sus guías espirituales, y sobre todo el reproche del desmedido afán de honras, referido en el v. 43, atañe, aunque no exclusivamente, a estos últimos (cf. Mc 12,38s). Por otra parte, tampoco el sexto «ay» (v. 47) va dirigido sólo a los doctores de la ley, y las palabras de «la sabiduría» que a ello siguen (v. 49-51) se dirigen contra «esta generación» de los judíos en general.

Más importancia tiene aún la observación de que tal serie de acusaciones y amenazas son difícilmente imaginables (tanto por la cortante acritud de su tono, como por su contenido, extraño del todo al motivo de un banquete) como discurso pronunciado en tal ocasión en casa de un fariseo, cuyo huésped es el mismo Jesús. Hay, por tanto, un desacuerdo evidente entre el marco del discurso y su contenido. La dura reacción de Jesús frente al asombro de su anfitrión por la omisión del lavado ritual de manos (v. 39) produce un efecto inesperadamente brusco. Otra prueba más de haber una solución de continuidad en el pasaje es que Jesús no se refiere para nada en su respuesta al *lavado de manos*, sino a otro de los preceptos de pureza ritual. A todo esto se añade, además, la observación de que Lucas y sólo él dé cuenta aún en otras dos ocasiones [115] de una invitación de Jesús de parte de un fariseo, ofreciendo en cada una de ellas también una discusión, lo cual presta a su exposición un carácter esquemático. La acritud de las acusaciones elevadas aquí por Jesús contra los fariseos y los doctores de la ley, así como su forma («ay de vosotros») presuponen, además, que la ruptura entre ellos y Jesús es ya definitiva, no siendo, pues, probable que Jesús sea todavía invitado por uno de ellos a un banquete en su casa. Jesús no instruye aquí ya ni avisa, sino amenaza.

De todo esto hay, pues, que concluir que la unión del discurso con la situación del banquete es sólo de tipo redaccional.

---

115 Lc 7,36; 14,1.

Jesús no vacila en aceptar la invitación de un fariseo[116], pero **37**
no cumple el precepto rabínico de lavarse las manos antes de cada **38**
comida[117]. No se dice expresamente que el anfitrión fariseo haya exteriorizado también verbalmente su asombro sobre la impía manera de proceder de Jesús.

Pero Jesús conoce también sus quizá no expresados pensamien- **39-41**
tos[118] y toma la palabra en una dura contracrítica, en la que destaca la inconsecuencia de las prácticas de pureza ritual de los fariseos[119]. El fariseo se había escandalizado de la omisión del *lavado de manos* ritual de parte de Jesús, éste se refiere en cambio en su respuesta a la purificación de la *vajilla*. En este hecho se hace evidente el carácter puramente redaccional de la unión entre v. 38 y 39. A diferencia de Mt 23,25, esta primera acusación no tiene en Lucas todavía la forma de un «ay» como las siguientes. Es posible que tal forma haya sido hecha desaparecer por Lucas para conseguir una mejor conexión con la situación del v. 38. Jesús cita las prácticas fariseas de los lavatorios de la vajilla como un ejemplo del carácter exteriorista de su piedad. Lucas intenta mejorar con esta variación del texto la conexión entre el v. 38, que muestra la importancia que para los fariseos tiene la pureza ritual, y el v. 39. El texto de Lucas, en el v. 39, opone al exterior de las vasijas el interior de los *fariseos* (en Mateo: de las mismas vasijas), lleno de rapacidad y malicia, lo cual denota, evidentemente, un carácter menos originario que el texto de Mateo[120].

De formulación muy obscura y sin correspondencia en Mateo es el v. 40. La frase daría un sentido irrecusable y claro, si pudiera ser entendida, en lugar de como pregunta retórica, como una manifestación negativa: quien (referido al hombre, no a Dios) ha «hecho», esto es, preparado, hecho limpias las cosas externas, visibles, no por ello ha hecho también limpias las cosas interiores. Pero el texto griego no permite tal interpretación. Una manera de

116 Cf. Lc 7,36; 14,1.
117 Cf com a Mc 7,2.
118. Cf. Lc 7,40; 11,17.
119. Lc 11,39-41; Mt 23,25s.
120 Cf la explicación de ambos textos en Mt 23,25s

sanar el texto sería cambiar, con una parte de los manuscritos, el orden de los objetos en él nombrados: acaso quien ha hecho lo interior, no ha hecho también lo exterior, lo cual podría ser interpretado en el sentido de que quien ha hecho limpio su interior, ha limpiado también, con ello, su exterior y no tiene necesidad de más prácticas de pureza levítica. Pero quizás el sentido del versículo es el siguiente: *Dios* es no sólo el creador de las cosas exteriores, esto es, visibles, sino también de las interiores, las del corazón, cuya naturaleza o manera de ser determina la bondad o la maldad («pureza» o «impureza») de todas las demás cosas (cf. Mt 7,15), por lo cual es un grave error conceder tal valor a la pureza ritual, exterior, de las vasijas, en lugar de preocuparse de la pureza moral del interior propio.

También el v. 41, que corresponde a Mt 23,26, ha sido transformado por Lucas [121].

42 El v. 42 = Mt 23,23. En lugar de al «hinojo» se refiere Lucas a la «ruda», de la que según la *Mišná* [122] no era necesario pagar el diezmo; en lugar del «comino» menciona generalizando «toda clase de hortalizas».

43 El v. 43 = Mt 23,6s y aparece también en Mc 12,38s = Lc 20,46. El «ay» ha sido añadido aquí probablemente por Lucas para asimilar la forma de la sentencia a la de su contexto. El versículo se sale, en efecto, de la serie, por faltarle la forma antitética característica de las demás imprecaciones, forma que destaca la contradicción interna que supone la manera de proceder de los fariseos o maestros de la Escritura, la forma de la imprecación, pues es en él secundaria. El reproche de afán inmoderado de honras aquí expresado se refiere en primer término a los dirigentes de los fariseos, los doctores de la ley [123].

44 El v. 44 = Mt 23,27s. Ambos textos vuelven a mostrar aquí fuertes diferencias [124]. Probablemente era el blanqueado de los sepulcros un uso propio del judaísmo de Palestina y desconocido

121. Cf. com. al texto de Mateo
122. *Mišná*, Šebiit IX, 1.
123. Así Lc 20,46 = Mc 12,38
124. Cf. en Mateo

para el de la diáspora, y por ello probablemente también para el étnicocristiano Lucas. En ese caso, el texto de Lucas, a pesar de su hondo sentido, sería en este versículo menos originario que el de Mateo. Con todo, los motivos más poderosos hablan en favor de que es Mateo quien ha introducido una variación [125].

45 Si la unión del discurso con la situación del banquete se debe a la mano de Lucas, entonces tiene también que ser redaccional el v. 45, que sirve únicamente para dividir el discurso en dos partes de destinatarios diferentes. Por los reproches dirigidos contra los fariseos quedan afectados también los doctores de la ley, de quienes los primeros son dóciles y crédulos discípulos. Pero de las tres imprecaciones que siguen, sólo la primera (v. 46) y la última (v. 52) se refieren a la actuación de los doctores de la ley de manera exclusiva.

46-51 El v. 46 = Mt 23,4. El v. 47-51 = Mt 23,29-36. En este punto vuelven a distanciarse considerablemente ambos textos, siendo en principio probablemente más originario el texto más conciso de Lc v. 47s y el de Mateo una ampliación aclaratoria. También en la introducción del v. 49, en la que se designa la amenaza que sigue como palabras de la sabiduría divina, afirma el texto de Lucas la mayor originalidad frente a Mt 23,34. En cuanto al contenido, la acusación y amenaza aquí expresadas no se dirigen sólo a los doctores de la ley, o a ellos junto con sus discípulos, sino a toda la «raza» de los judíos.

52 El v. 52 = Mt 23,13. La acusación de esta última imprecación es de una fuerza tal y supera a todas las otras de tal manera, que con razón constituye en Lucas el final de todo el discurso. Pero la afirmación de que los doctores de la ley han hecho desaparecer la llave *de la ciencia,* que, como guías religiosos del judaísmo, tenían en su mano, es una nueva variación de la forma originaria del texto conservada en Mateo. Su sentido es, o la llave *que consiste en la ciencia,* esto es, la comprensión de la Escritura, que muestra a los hombres la puerta al reino de Dios, o la llave *que conduce* a la ciencia, con lo cual queda la ciencia o conocimiento declarada

125. Cf. en Mateo.

como el más alto de los bienes. El tono de tal afirmación es más helenístico que el del texto de Mateo, mantenido dentro del mundo y la mentalidad judíos, y éste es probablemente el sentido que el griego Lucas ha dado también a la expresión por él mismo creada. Lucas no quería conceder a los doctores de la ley el poder de cerrar el reino de Dios. El sentido de sus palabras es el siguiente: los rabinos pretenden ser los únicos que con su interpretación de la ley conocen la voluntad de Dios; ellos discuten, pues, a todos los demás hombres la posesión del verdadero conocimiento de la voluntad divina. Pero con la autoridad que poseen impiden también a los otros llegar a la fe en Jesús, y ésta es la más grande de sus culpas.
53s Ante estas graves acusaciones de Jesús aumenta por parte de los que por ellas se sienten afectados la oposición contra él, hasta el grado del odio, y, desde aquel momento, están continuamente al acecho y decididos a aniquilarle.

Avisos a los discípulos
12,1-53

Las palabras y sentencias siguientes, relacionados entre sí por una conexión muy débil, que abarcan casi todo el capítulo 12, contienen exclusivamente instrucciones a los discípulos, pero sin tratar un tema determinado o unitario. Casi todos se encuentran también en Mateo, pero colocados en diversos contextos.

Hay que guardarse de la hipocresía de los fariseos
12,1-3 (= Mt 10,26s; cf. Mç 8,15 = Mt 16,6; Mc 4,22 = Lc 8,17)

[1] *Y mientras el público seguía aumentando por millares, hasta el punto de atropellarse unos a otros, él comenzó a decir primeramente a sus discípulos: «Guardaos de la levadura de los fariseos, que es la hipocresía.* [2] *Pues nada queda tan oculto que no haya de ser descubierto, y nada tan secreto que no haya de ser conocido.* [3] *Por lo cual, todo lo que dijisteis en la obscuridad, será oído a plena luz; y todo*

lo que hablasteis al oído, en la habitación más escondida, será publicado desde las terrazas.»

La situación es análoga a la de 14,25; 18,36; 19,3; 20,45; 21,38, **1**
y creada, sin duda, por el mismo Lucas. Pero Jesús se dirige sólo a los discípulos y les dice que la «levadura» de los fariseos, esto es, el espíritu de éstos [126], es hipocresía, es decir, según se deduce de los v. 2s, vacía apariencia. El término «hipocresía» no es una determinación de contenido de la levadura de los fariseos, sino un juicio de valor ético sobre la misma. El aviso contra ella no tiene el sentido de que los discípulos deban precaverse de los fariseos por su manera de ser hipócrita, alevosa, sino que deben guardarse del espíritu fariseo, cuidarse de no imitarlo.

Con frecuencia se habla en el evangelio de hipócritas y de la hipocresía, términos con que, en general, quedan referidos los fariseos y sus guías espirituales los doctores de la ley. Sus ejercicios de piedad son declarados simple apariencia por ser su única finalidad la alabanza humana [127]. Pero es evidente que con la palabra «hipocresía» no queda reproducido, en todos los casos, el sentido exacto y pleno del término original griego de ὑπόκρισις. La piedad farisea tildada por Jesús de «hipócrita» no es pura farsa o ficción. En tal caso no sería explicable el enorme celo con que los fariseos llevaban a cabo muchos de sus ejercicios de piedad. El término griego de ὑπόκρισις designa más bien (como en los LXX), en muchos pasajes (no en todos), una deficiencia más profunda, que abarca e incluye también la mentalidad religiosa misma. Así, por ejemplo, cuando el «hipócrita» quiere sacar la brizna del ojo de su prójimo, pero no ve la viga en el propio [128]; cuando en Lc 12,56 cae sobre los judíos el reproche de no entender «la señal de los tiempos», y cuando Jesús echa en cara a los fariseos, que cuelan mosquitos y se tragan camellos, al ser superescrupulosos en la observación del precepto del diezmo y dar de lado, por otra parte, lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fidelidad [129].

126. Cf. com. a Mc 8,15.
127. Mt 6,1ss; 23,5. 128. Mt 7,4s = Lc 6,42.
129. Mt 23,23s = Lc 11,42; cf., además, Mt 23,13.15.16.25s.

La deficiencia básica de su piedad consistía a todas luces en su falta de comprensión para una gradación de los valores religiosos, en el desplazar el centro de gravedad de la religión a las cosas externas, rituales y su meticulosa observancia, mientras que no entendían el significado de la verdadera «pureza de corazón», esto es, de la entrega auténtica a la voluntad divina (cf. Mt 23,23-26). En ello reside el motivo que les llevaba a considerarse justos a sí mismos y despreciar a los demás como pecadores (cf. Lc 18,9-14), por no comprender que también ellos, a pesar del elevado número de sus ejercicios de piedad, eran pecadores necesitados de la gracia divina. Los fariseos ponen de manifiesto un error fundamental sobre el verdadero ser de la religión y la moral [130], error que hace tan peligrosa su piedad (cf. Lc 11,44) y tan perniciosa la actividad de sus dirigentes, los rabinos [131]. La equivocación radical de esta religiosidad de apariencia se manifiesta en su grado más funesto en el hecho de impedir a sus adictos el reconocer a Jesús como Mesías enviado de Dios, y de llevarles a explicar sus milagros, en lugar de como obras de Dios, como obras del demonio (Mc 3,28-30).

2s Los dos versículos siguientes van entendidos por Lucas claramente como explicación y motivación del aviso del v. 1 y no pueden, por tanto, ser unidos, como en Mt 10,26s, con la exhortación siguiente a la confesión intrépida de la fe; aunque su relación con el v. 1 no es tampoco seguramente de carácter histórico. El v. 2 va en Mc 4,22 (= Lc 8,17) referido al evangelio. En nuestro pasaje, el sentido de los dos versículos es que el verdadero ser de un hombre no puede, a la larga, quedar oculto. Hasta las más secretas conversaciones mantenidas en lo oculto serán publicadas un día desde lo alto de los tejados a la vista de todos. En el v. 3, la segunda persona del plural tiene valor general e indeterminado, que no debe limitarse a sus destinatarios inmediatos, los discípulos. La sentencia tiene sabor de proverbio.

---

130. Cf Mt 9,13 = 12,7 = Os 6,6
131. Cf. Mt 15,14; 23,13 = Lc 11,52

Valor para confesar la fe
12,4-12 (= *Mt 10,28-33; 12,32; 10,19; cf. Mc 8,38 = Lc 9,26; Mc 3,28s = Mt 12,31; Mt 10,19 = Mc 13,11 = Lc 21,14s)

4 «*A vosotros os lo digo, amigos míos: No tengáis miedo a los*
que matan el cuerpo, pero después de esto no tienen más que hacer.
5 *Yo os voy a indicar a quién habéis de temer: Temed a quien, des-*
pués de haber matado, tiene poder para arrojar a la gehenna. Sí: os
lo repito: Es a ése a quien habéis de temer.»

6 «*¿Acaso no se venden por dos ases cinco pajarillos? Sin embargo,*
ni uno de ellos queda olvidado ante Dios. 7 *Más aún, hasta los cabe-*
llos de vuestra cabeza están todos contados. ¡No tengáis miedo, pues!
Vosotros valéis más que muchos pajarillos.

8 »*Pero yo os digo: A todo aquel que se declare en mi favor de-*
lante de los hombres, también el Hijo del hombre se declarará
en favor suyo delante de los ángeles de Dios. 9 *Pero aquel que no*
me reconozca delante de los hombres, tampoco él será reconocido
ante los ángeles de Dios.

10 »*Y a todo el que diga una palabra contra el Hijo del hombre,*
le será perdonada; pero a aquel que blasfeme contra el Espíritu
Santo, no se le perdonará jamás.

11 »*Cuando os hagan comparecer ante las sinagogas, los jueces*
y las autoridades, no os preocupéis de cómo o con qué os defende-
réis o qué habéis de decir. 12 *Porque el Espíritu Santo os enseñará*
en aquel momento lo que habéis de decir.»

La presente perícopa se compone de varios pasajes unidos unos con otros por simple asociación de palabras.

Los v. 4-9 son una exhortación a la confesión intrépida de la **4-9**
fe y a la disposición al martirio. En los v. 4s, Lucas ha parafraseado la expresión equívoca de «matar el alma» (Mt 10,28) [132]. En los v. 8s aparecen los ángeles como la corte divina [133]. La expresión

132. Sobre la segunda frase del v 6 («ante Dios» = «por Dios»), cf Is 49,15; Act 10,31.

133. Cf. Mt 18,10; Lc 2,13s

«delante de los ángeles» [134] sirve como perífrasis para evitar el nombre de Dios, motivo por el que tienen que haber sido añadidas por Lucas las palabras «de Dios», que suprimen precisamente el efecto buscado por la perífrasis [135]. La sentencia de los v. 8s la ofrece Lucas, al igual que Mc 8,38, también en 9,26, en una redacción más breve. Precisamente estas palabras son una prueba de que no es posible una distinción entre la persona de Jesús y la del Hijo del hombre [136].

10 El v. 10 (= Mt 12,32) va unido con los v. 8s sólo por la expresión nexo «Hijo del hombre». El mismo versículo se encuentra también en Mc 3,28s en una redacción diferente, en que la blasfemia contra el Espíritu Santo se opone no a la blasfemia contra el Hijo del hombre, sino a «todo otro pecado y blasfemia». Mateo ofrece en 12,31s, en pasaje paralelo a Mc 3,28s, ambas redacciones del *logion,* una junto a otra.

Difícil se hace la interpretación de la sentencia sólo por el contexto en que Lucas la ha colocado; su primera parte, según la cual lo que se diga contra el Hijo del hombre (que, por oposición con la blasfemia contra el Espíritu Santo, aquí sólo puede ser también un ultraje) será perdonado, sorprende, en efecto, por acabarse de decir precisamente que también negar al Hijo del hombre ante los hombres traerá, como consecuencia, que aquél niegue, a su vez, al negador en el juicio ante Dios, con lo cual sólo puede quedar referida la reprobación de los que en la tierra le negaron. ¿Qué relación hay entonces entre las palabras contra el Hijo del hombre, que serán perdonadas, y la negación del mismo, que no encontrará perdón en el juicio? Una oposición entre los dos *logia* (v. 9 y 10*a)* deja de existir sólo en el caso de que las afirmaciones de los v. 9 y 10 no vayan referidas a la misma clase de hombres.

El v. 9 va referido evidentemente a los discípulos. Ellos han reconocido el verdadero ser de Jesús y le saben no sólo Hijo del hombre en su estado de humillación terrena tras el que se oculta

134. En el texto paralelo de Mt 10,32. «delante de mi Padre que está en los cielos»

135 Lo mismo en Lc 15,10; cf. también 22,69

136. Cf. la redacción del texto en Mt 10,32s.

su mesianidad, sino también portador del Espíritu Santo, en cuya virtud realiza sus milagros, y éste es el motivo por el que toda palabra suya contra el Hijo del hombre es al mismo tiempo una blasfemia contra el Espíritu Santo que en él actúa, no así en cambio en aquellos que sólo conocen a Jesús en su ser de Hijo del hombre.

El v. 10 *se extiende, pues, más allá del círculo de los discípulos de Jesús* y no puede ser entendido como un aviso, dirigido a los discípulos, de guardarse aún más que de una negación del Hijo del hombre, de una blasfemia contra el Espíritu Santo. Pero tampoco puede entenderse como una exhortación a los discípulos — surgida quizás en el seno de la comunidad primitiva — a confesarse abiertamente por Jesús, a pesar de todos los obstáculos que se les opongan, en la convicción de que, quien ultraja al Espíritu, que *por ellos* actúa, comete un pecado para el que no hay posibilidad de perdón alguno. Si fuera éste el sentido en el que Lucas entendió el versículo, tendría que estar después de los v. 11s, en lugar de precederlos.

Hay que prestar atención al hecho de que en las dos sentencias de los v. 8s y 10 aparecen de manera inmediata, uno junto a otro, los dos sentidos que el término de Hijo del hombre tiene en labios de Jesús, como referido a su exaltación futura (v. 8) y a su estado de humillación terrena (v. 10). La circunstancia de que sea en este último sentido con el que va usado en el v. 10 es una prueba de que se trata, en este caso, de una frase auténtica de Jesús y no de una creación de la comunidad primitiva, en la que no puede suponerse la distinción hecha entre el hijo del hombre en su estado de humillación y el de portador del Espíritu.

Los v. 11s, que Mateo ofrece en un pasaje anterior de su dis- **11s**
curso a los discípulos (10,19s) y que Lucas vuelve a utilizar, con Mc 13,11, en el discurso de la parusía (21,14s), ofrecen cierta afinidad con la exhortación a la confesión intrépida de la fe, en tanto que también en ellos se supone una época de persecución, pero no son una exhortación a la disposición al martirio, sino más bien unas palabras de consuelo: el Espíritu Santo les hará encontrar las palabras que deban pronunciar ante los tribunales. La relación con lo que precede (v. 10) parece, pues, que debe suponerse como pro-

ducida sólo por la expresión «Espíritu Santo», común a ambos pasajes.

Parábola del rico insensato
12,13-21

13 Díjole entonces uno de la multitud: «Maestro, dile a mi hermano que reparta conmigo la herencia.» 14 Pero él le contestó: «¡Hombre! ¿Quién me ha constituido juez o partidor de herencia entre vosotros?»

15 Entonces les dijo: «Guardaos muy bien de toda avaricia: pues por mucho nadar en la abundancia, no por eso tiene uno asegurada su vida con sus riquezas.»

16 Luego les dijo esta parábola: «Un hombre muy rico tenía un campo que le dio una gran cosecha. 17 Y este hombre discurría para sí de esta forma: ¿Qué voy a hacer, si ya no tengo donde almacenar mis cosechas? 18 Y añadió: Voy a hacer esto: derribaré mis graneros para edificar otros mayores; así podré almacenar allí todo mi trigo y mis bienes. 19 Entonces diré a mi alma: Alma mía, ya tienes muchos bienes almacenados para muchos años; ahora descansa, come, bebe y pásalo bien. 20 Entonces le dijo Dios: ¡Insensato! Esta misma noche se te va a reclamar tu alma; y todo lo que has acaparado, ¿para quién va a ser? 21 Así sucederá con aquel que atesora riquezas para sí, pero no se enriquece ante Dios »

13s La perícopa no guarda relación temporal alguna con el precedente y el v. 13 no hace referencia al v. 1 a pesar de la semejanza de la situación. Tampoco el pasaje constituye una unidad de carácter histórico «En Oriente, también en asuntos profanos es costumbre recurrir a una autoridad religiosa» (Wellhausen) y los rabinos veían con gusto que se acudiera a ellos con ocasión de tales dictámenes o arbitrajes. Jesús, en cambio —y aquí radica la significación de principio del episodio—, rechaza con claro rigor todo requerimiento de su autoridad con motivo de un asunto profano. Tal arbitraje no entra dentro de los fines de la misión que le es propia. Jesús no quiere tampoco prestar su ayuda a un hombre en

un asunto de dinero, ya que ello sería una dádiva puramente humana, no divina, además extremamente peligrosa. Su respuesta va apoyada en el texto de Éx 2,14 (cf. Act 7,27).

El v. 15 ha sido colocado en este lugar probablemente por **15** Lucas, como se deja ya ver por la nueva fórmula introductoria [137]. No fue, por tanto, Jesús quien lo enlazó con el caso concreto que precede, y también la relación entre el v. 15 y la parábola que sigue sólo es, seguramente, de carácter redaccional. La codicia, la ambición del aumento de los bienes materiales, es una insensatez, ya que la magnitud de la posesión no da en modo alguno la seguridad de la vida física. El hombre necesita un mínimo de bienes materiales para poder sostener su vida, pero la seguridad de ésta no crece a par de la magnitud de las posesiones. La idea es afín a la de Lc 9,25 par, pero diferente en cuanto aquí se habla de la vida física, mientras que en aquel pasaje queda referida una vida superior, la eterna.

Como aclaración al pensamiento del v. 15 añade Lucas la narra- **16-19** ción ejemplar que sigue a continuación. El protagonista del relato es ya un hombre rico. El rendimiento superabundante de una cosecha le hace poder mirar tranquilo y satisfecho al futuro. Por estar así provisto para muchos años, no puede afectarle, según él cree, ni siquiera una posible serie de malas cosechas, que ponen a otros en apuro y en el peligro del hambre En su monólogo [138], el rico se caracteriza a sí mismo. Su solución para el futuro consiste en gozar de la vida, libre de cuidados, en posesión de los abundantes medios que para ello son necesarios. No se le designa como un hombre codicioso o egoísta, lo que trata de subrayarse es sólo la seguridad que siente en sí mismo, con la que se promete una vida larga y feliz.

Pero en la misma noche en que lleno de satisfacción se entrega **20** a sus sueños para el futuro, interviene Dios, señor de su vida, y al que había dejado fuera de sus cálculos. El que sea introducido también Dios como interlocutor es un procedimiento de estilo en

137. Cf. com a Lc 5,36
138. Cf. Lc 15,17-19; 16,3s; 18,4s; 20,13

la narración, para dar a entender su manera de actuar. La expresión impersonal «se te va a reclamar» sirve como perífrasis para evitar el nombre de Dios [139]. Dios le va a exigir su alma, esto es, la vida que sólo tenía a manera de préstamo (cf. Sab 15,8). La pregunta retórica con que termina la parábola, tiene como fin destacar, con todo efecto, la insensatez y locura del rico. No tiene interés alguno la cuestión de quién recibirá su dinero y hacienda, si serán, por ejemplo, sus hijos; lo importante es sólo el hecho de que él no va a disfrutar de ello en modo alguno [140]. Tampoco se hace alusión a su destino en la otra vida. No es el fin de la parábola mostrar que sus riquezas le hayan acarreado la perdición eterna (punto en el que la parábola de 16,19-31 ofrece la continuación de ésta); se trata sólo de exponer la insensatez de un hombre que pensaba que podía él mismo, por sus riquezas, asegurarse la vida y conformársela a su deseo, y no contó con la posibilidad de una muerte repentina. Su programa de vida resultó equivocado también desde un punto de vista puramente terreno.

21 El v. 21 parece dar expresión a la moral de la parábola, pero no se deja entender en tal sentido sin una cierta violencia, motivo por el que probablemente ha sido suprimido en el texto occidental. La parábola misma muestra sólo el engañoso carácter de la posesión de la riqueza y cómo es un insensato el hombre que piensa poder edificar su vida sobre ella, pero no también que el hombre que procedió en tal manera fuera, al mismo tiempo, un impío y un egoísta, que quisiera ser rico sólo para sí y no se ocupara de agenciarse por medio de limosnas un tesoro en el cielo [141]. Éste es el sentido en que se expresa, en cambio, el v. 21, que probablemente ha sido colocado aquí por Lucas como preparación a la perícopa siguiente (cf., sobre todo, el v. 33).

139 Cf com a Lc 6,38
140. Cf. Sal 39(38)7; Ecl 6,1s; Eclo 11,18ss; 1Hen 97,8-10
141 Cf Lc 12,33; 18,22

Confianza en la providencia de Dios
12,22-34 (= *Mt 6,19-33)

[22] *Luego dijo a sus discípulos: «Por eso os digo: No os afanéis*
por la vida: qué vais a comer; ni por el cuerpo: con qué lo vais a
vestir. [23] *Porque la vida vale más que el alimento, y el cuerpo más*
que el vestido. [24] *Fijaos en los cuervos: no siembran ni siegan, ni*
tienen despensa ni granero; sin embargo, Dios los alimenta. ¡Cuánto
más valéis vosotros que los pájaros! [25] *¿Quién de vosotros, por mu-*
cho que se afane, puede añadir un codo al hijo de su vida? [26] *Pues,*
si nada podéis en lo poco, ¿por qué afanarse por todo lo demás?
[27] *Fijaos en los lirios: cómo ni hilan ni tejen; pero yo os digo: Ni*
Salomón en todo su esplendor se vistió como uno de ellos. [28] *Pues*
si a la hierba que hoy está en el campo y mañana se echa al horno,
Dios la viste así, ¡cuánto más hará con vosotros, hombres de
poca fe.

[29] *»Por tanto, vosotros no andéis buscando qué habéis de comer*
y de beber; no os inquietéis por eso. [30] *Pues todas esas cosas las*
buscan los paganos del mundo; pero vuestro Padre sabe bien que
las necesitáis. [31] *En cambio, buscad siempre su reino, y estas cosas*
se os darán por añadidura.

[32] *»No temas, pequeño rebañito mío; que ha tenido a bien vues-*
tro Padre daros el reino.

[33] *»Vended vuestros bienes para darlos de limosna. Procuraos*
bolsas que no se desgastan, un tesoro que nunca se acaba en los
cielos, adonde no puede llegar el ladrón ni puede corroer la polilla.
[34] *Porque allí donde está vuestro tesoro, allí estará también vuestro*
corazón.»

La perícopa que abarca los v. 22 a 31, ofrecidos por Mateo (6,25-33) en el sermón de la montaña, va en Lucas como aplicación, dirigida a los discípulos, del ejemplo anterior acabado de ofrecer.

«Por eso» (v. 22) tiene en Lucas el sentido de: Por haber **22**
resultado una insensatez la confianza puesta por el rico en sus

24 posesiones terrenas. En lugar de «las aves del cielo» se dice en el texto de Lucas, que es en este punto probablemente más originario, «los cuervos», como ejemplo de animales impuros y de poca monta [142], que según la creencia de los rabinos no son atendidos ni de sus propios padres [143].

32 El v. 32 exclusivo de Lucas va añadido aquí sólo por la presencia de la palabra nexo «reino» y se dirige exclusivamente a los discípulos, que forman, en medio de un mundo hostil, un rebaño pequeño, insignificante, injuriado y perseguido. Lo reducido de su número podría hacerlos inseguros y temerosos, pero en realidad deben saber que ellos son los que Dios ha elegido para que algún día posean su reino. La seguridad de la salvación, que no puede serles arrebatada por ningún poder hostil, debe darles el sentimiento de saberse guardados.

33s De los dos versos siguientes, puestos por Mateo (6,19-21) a la cabeza de toda la sección, el primero (lo mismo que ya 11,41) ha sido sometido por Lucas a una profunda transformación frente al texto claramente más originario de Mateo, subrayándose en él, de nuevo, el deber de la renuncia a toda posesión y de la limosna, destacado también en otras ocasiones por el tercer evangelista (cf. 16,9). Ésta es la manera de agenciarse un tesoro inagotable en el cielo (cf. 18,18). La limosna no es, sin embargo, el único medio de agenciarse un tesoro en los cielos (cf. Mt 25,31-46).

Exhortación a la vigilancia y a la fidelidad
12,35-48 (= Mt 24,43-51; cf. Mc 13,35s)

35 «*Tened bien ceñida la cintura y encendidas las lámparas;*
36 *y sed semejantes a los que están esperando a que vuelva su señor*
del banquete de bodas, para abrirle inmediatamente cuando vuelva
y llame. 37 *Dichosos aquellos criados a quienes el señor, a su vuelta,*
los encuentre velando. En verdad os digo que se ceñirá la cintu-

142. Lev 11,15; Dt 14,14.
143 Cf. Sal 147(146)9; Job 38,41

ra, los hará ponerse a la mesa y, pasando de uno a otro, se pondrá a
servirles. [38] *Y si llega a la segunda o a la tercera vigilia de la noche,*
y los encuentra así, ¡dichosos aquéllos!
[39] *»Tened esto bien entendido: si el dueño de la casa hubiera*
sabido a qué hora iba a llegar el ladrón, no le habría dejado perfo-
rar las paredes. [40] *Estad también vosotros preparados: a la hora*
en que menos lo penséis vendrá el Hijo del hombre.»
[41] *Dijo entonces Pedro: «Señor, ¿a quién diriges esta parábola:*
a nosotros o a todos?»
[42] *El Señor contestó: «¿Quién es, pues, el administrador fiel y*
sensato, a quien el amo pondrá al frente de su servidumbre, para
darle la ración de trigo a su debido tiempo? [43] *Dichoso aquel criado*
a quien su amo encuentre, cuando vuelva, haciéndolo así. [44] *De*
verdad os lo digo: lo ha de poner al frente de todos sus bienes.
[45] *Pero, si aquel criado dijera para sí: Mi amo va a tardar en llegar,*
y se pusiera a pegar a los criados y a las criadas, a comer y a beber y
a embriagarse, [46] *llegará el amo de este criado el día en que menos*
lo espera y a la hora en que menos lo piensa, lo partirá por medio
y le asignará la misma suerte que a los infieles.
[47] *»Aquel criado que, habiendo conocido la voluntad de su amo,*
no preparó o no actuó conforme a esa voluntad, será castigado muy
severamente. [48] *Pero el que no habiéndola conocido, hizo cosas dig-*
nas de castigo, será castigado con menos severidad. Pues a aquel a
quien mucho se le dio, mucho se le ha de exigir; y al que mucho se
le ha confiado, mucho más se le ha de pedir.»

La presente perícopa es una unidad sólo de carácter literario construida desde el punto de vista de la idea del juicio. Contiene una serie de pasajes y frases de Jesús que miran hacia la parusía, la nueva venida de Cristo. Éste es el motivo por el que Mateo los ha insertado, en su mayor parte, en su discurso de la parusía. El hecho de que también en su texto aparecen en la misma composición e igual orden es una prueba de que no ha sido Lucas quien los ha reunido para formar una unidad. En primer lugar, los v. 35-38 forman por sí solos una perícopa completa, en la que se exhorta, en lenguaje figurado, a la vigilancia con vistas a lo incierto de la

hora del juicio. A ello se une, por su afinidad de contenido, en el v. 39 la parábola del *dueño de casa* junto con su aplicación (v. 40); la pregunta de Pedro que sigue, en cambio (v. 41), y la respuesta de Jesús (v. 42-46), no van referidas a los v. 39s, sino que retroceden a los v. 37s. Los v. 47-48*a*, en fin, y el v. 48*b* vuelven a formar respectivamente un *logion* independiente, unidos ambos con lo que precede por la palabra nexo «criado» o por asociación de ideas.

35s El v. 35 es, bajo expresiones simbólicas, una exhortación a la vigilancia, utilizada por Lucas como introducción para lo que sigue. Los v. 36-38 pueden haber sido, en su origen, una parábola auténtica, transformada en un símil en el v. 36 por su conexión con el v. 35. Las promesas hechas a los siervos (= esclavos) en los v. 37s, así como el empleo de la fórmula de bienaventuranza y la solemne aseveración de «en verdad os digo» son una prueba de que la parábola va construida a partir de la realidad religiosa. Los discípulos deben asemejarse a esclavos que esperan la vuelta de su señor invitado a un banquete y que tienen que estar preparados para recibirle en el momento mismo en que llegue. El uso del cinturón sirve para poder recogerse el vestido, se entiende en este caso para ponerse al trabajo (cf. v. 37; 17,8); es, pues, señal de estar dispuesto, y las lámparas encendidas designan la vigilancia. El banquete (o festín de bodas) no es aquí como en otros pasajes (cf. 14,16-24; Mt 25, 1ss), imagen de la vida eterna, no tiene, pues, que ser interpretado alegóricamente, porque el señor no es aquí más que uno de los invitados a él. Y si el llamar a la puerta queda dicho sólo de un señor humano, también entonces el banquete al que es invitado. A diferencia de Mc 13,34-36, tienen que velar no sólo uno de los esclavos, el que tiene el cargo de portero, sino *todos* para poder abrir la puerta a su señor en el momento mismo en que vuelva, lo cual es un rasgo claramente adaptado a la realidad religiosa, y ha de entenderse alegóricamente.

37 En el v. 37, al fin, desaparece del todo la comparación de los discípulos con esclavos de un señor humano, pasándose a una descripción alegórica de la realidad religiosa. La promesa hecha a los

«criados» no es usual, ni siquiera imaginable en la tierra (cf. 17, 7-9). A su venida, en la parusía, ofrecerá el Señor un banquete a los criados vigilantes, sirviéndolos él mismo, les recompensará, pues, uno por uno, cada uno de los servicios que le hayan prestado.

El v. 38 destaca la indeterminación de la hora de la vuelta del **38** señor, en lo cual no hay que encontrar una alusión a una posible *dilación* de la parusía, ya que «el día y la hora» (Mc 13,32) son, desde luego, indeterminados. En lugar del cómputo romano de las cuatro vigilias de la noche[144], parece presuponerse aquí el judío, que cuenta solamente tres[145].

La inseguridad de la hora de la vuelta del Señor queda ilus- **39** trada por medio de otra parábola, la parábola del ladrón. El Señor viene «como un ladrón en la noche» (1Tes 5,2). La situación del dueño de la casa es aquí distinta que la de los esclavos en los v. 36-38, quienes —o al menos uno de ellos, el portero— pueden y tienen que quedar en vela y esperar a su señor. El dueño de la casa no puede, en cambio, estar siempre a la espera del ladrón. Su situación sirve para ilustrar la inseguridad absoluta sobre el momento en que aquél vendrá.

Por ello, también la idea central de esta segunda parábola, expre- **40** sada en el v. 40, es distinta de la de la primera. La «disposición» no consiste ya en la vigilancia, sino —como también en los v. 41-46— en el fiel cumplimiento continuo del deber, esto es, de la voluntad divina. De repente, en una hora en la que nadie lo piensa, viene el Hijo del hombre para el juicio. Para el cristianismo primitivo se transformó este «de repente», por un proceso psicológicamente fácil de entender, en un «pronto», que no se cumplió, sin que por ello haya perdido, sin embargo, su vigencia el «de repente». También el símbolo del ladrón fue utilizado y hecho suyo por el cristianismo primitivo, pero con la limitación de que «el día del Señor»[146], o el Señor mismo[147], viene como un ladrón sólo para los incrédulos y los indiferentes. Los «hijos de la luz», en cambio,

144. Cf. Mc 6,48; 13,35.
145. Cf. Éx 14,24; Jue 7,19.
146. 1Tes 5,2.4; 2Pe 3,10.
147. Ap 3,3; 16,15.

están siempre preparados, y no son, por tanto, sorprendidos por él (1Tes 5,4).

41 La pregunta de Pedro, que muestra un notorio contacto con las palabras de Jesús en Mc 13,37, va referida sólo en apariencia a la parábola del dueño de la casa que le preceden inmediatamente; en realidad se refiere a los v. 35-38. El versículo denota claramente, en su forma, la mano de Lucas y falta en el texto paralelo de Mateo, motivos que llevan a la conclusión probable de que sea una creación de Lucas a partir de Mc 13,37, quien lo ha introducido en este pasaje para dar a entender que la parábola debe ser referida a los jefes de la comunidad, a los apóstoles.

42 A continuación sigue (v. 42-46) una nueva parábola, en la que a diferencia de los v. 35-38, se encarece, no la vigilancia, sino la *fidelidad* como actitud exigida de un siervo, y que por ello no es tampoco la contestación a la pregunta propuesta por Pedro. Tal fidelidad queda precisamente exigida sobre todo de quienes, como los apóstoles, ostentan una dignidad o cargo dentro de la Iglesia (cf. 1Cor 4,1s.5). La exposición va hecha en forma de parábola. A diferencia de Mt 24,45, en el v. 42 de Lucas el «criado» es nombrado «administrador» (cf., en cambio, v. 45), probablemente por referirse con ello a los apóstoles. Se trata en la parábola de un esclavo, a quien el señor encomienda durante su ausencia la vigilancia sobre los demás esclavos y esclavas (v. 45) y a cuyo cometido corresponde también dar a los otros la ración diaria de alimento. Se habla, pues, sólo de la misión, no de los derechos y los poderes de ese esclavo. Responsables son y siguen siendo los demás esclavos al igual que él, sólo ante el señor. La situación presupuesta en esta parábola se distingue de la que se da en la primera, en que el señor está ausente no sólo unas horas, sino un espacio de tiempo más largo, por lo que entrega la administración de su hacienda a uno de sus esclavos.

43s A continuación quedan contrapuestas una frente a otra dos posibilidades en la conducta del esclavo: si es fiel y justifica la confianza en él depositada, entonces, feliz él; a su vuelta le elevará el dueño como recompensa por su acreditada fidelidad al cargo de administrador de toda su hacienda (cf. 19,17.19). La pregunta

retórica del v. 42 sustituye, como lo prueba el correspondiente v. 45, a una frase condicional, cuya apódosis la forma el v. 43s. El sentido de los tres versículos es, pues, el siguiente: si el administrador puesto por el señor al frente de su hacienda es fiel y prudente, entonces a su vuelta le encargará la administración de todos sus bienes. La segunda posibilidad es que el siervo abuse de la confianza **45s** puesta en él, se entretiene en su ligereza con la seguridad de que su señor tardará mucho en volver, da curso libre a su insolencia frente a la servidumbre puesta a sus órdenes y se entrega a una vida de disipación. Tanto peor será entonces su sorpresa y tanto más terrible su destino si el dueño vuelve de repente. En las palabras finales del v. 46 se abre paso la realidad religiosa bruscamente a través de la forma figurada. El dueño que señala al esclavo infiel y hecho pedazos su parte (o su puesto) entre los infieles (o los incrédulos) no es ya el dueño de la parábola, sino el Hijo del hombre en su vuelta para el juicio (v. 40), quien, con su sentencia, excluirá del reino de Dios, de la vida eterna, al que no se haya mostrado fiel.

Estos dos versículos, que faltan en Mateo, están sólo en una **47-48a** relación muy libre con lo anterior e introducen un nuevo pensamiento: la medida del castigo que cae sobre un criado desobediente, depende del conocimiento o la ignorancia de la voluntad de su señor. «Aquel criado» no remite al que se ha mencionado en los v. 42ss, sino al caracterizado en el mismo v. 47. Lo que en él se dice es válido aplicado a *todo* siervo. El principio expresado de que la medida de la responsabilidad y el castigo dependen de la medida del conocimiento de la voluntad divina, es también corriente entre los rabinos. Probablemente se hace referencia aquí a la oposición entre el doctor de la ley, perito en la interpretación de la Escritura, y el pueblo «ignorante» (cf. Jn 7,49) — el *'am-ha'areṣ* —, y no a la oposición entre los judíos, «que se glorían de la posesión de la ley» (Rom 2,23) y los gentiles que no la conocen. En todo caso, este desconocimiento de la voluntad de su amo es sólo de carácter relativo, no absoluto (cf. Rom 2,12-16). Es posible que Lucas haya visto en los que conocen la voluntad del amo la persona de los discípulos de Jesús.

48b El v. 48*b*, que tiene también que ser interpretado de manera independiente, da expresión al principio, aún más amplio, según el cual se procederá en el juicio. Las dos mitades que lo componen van referidas a lo mismo y forman un paralelismo sinónimo. Los dones que cada uno recibe de Dios —la forma impersonal pasiva sirve como perífrasis del nombre de Dios— [148] son bienes confiados para su administración. Con ello queda rechazada la teoría de la remuneración tal como era entendida en el judaísmo.

La hora de la decisión
12,49-53 (= Mt 10,34-36)

[49] «*Fuego he venido a poner a la tierra. ¡Y cuánto desearía que ya estuviera ardiendo!* [50] *Yo tengo que ser sumergido en un bautismo. ¡Y cómo estoy sufriendo hasta que esto se cumpla!*
[51] »*¿Pensáis que yo he venido a poner paz en la tierra? Nada de eso —os lo aseguro—; sino la discordia.* [52] *Porque desde ahora, en una casa de cinco personas, estarán en discordia tres contra dos y dos contra tres:* [53] *el padre contra el hijo, y* el hijo contra el padre; *la madre contra la hija, y* la hija contra la madre; *la suegra contra su nuera, y* la nuera contra la suegra» (Miq 7,6).

Esta breve perícopa, que, en parte, es ofrecida también por Mateo en su discurso a los discípulos, trata de la lucha que la persona de Jesús desencadenará en el mundo. Con su presencia ha dado comienzo la hora de la decisión, en que no hay neutralidad posible. La decisión por él o contra él conducirá también las familias a la disensión y a enconadas luchas. Los v. 49s, que faltan en Mateo, son un *logion* transmitido aisladamente en su origen, al que Lucas ha añadido luego los tres versos que le siguen.

49 El sentido del v. 49 queda determinado claramente por su conexión con los versos siguientes: Jesús no habla del fuego del

148. Cf. com. a Lc 6,38.

entusiasmo, de la entrega fogosa por el reino de Dios (cf. Eclo 48,1) o del fuego del juicio (cf. 3,9.16s); aún menos de la venida del Espíritu (cf. Act 2,3), sino del fuego de la disensión y del odio. El v. 49 corresponde, pues, por su contenido, a los v. 51-53. Jesús mismo está poseído del vivo deseo de ver encendido ya el fuego, la lucha; porque él ha «venido» [149] para prender este fuego en el mundo, según la voluntad divina. El v. 49*b* dice claramente que el incendio no está aún desencadenado.

También a Jesús le espera un difícil destino, que pone en temor **50** su alma, el bautismo de dolor (cf. Mc 10,38). Como oleadas va a lanzarse sobre él el dolor y a sumergirle [150]. Su venida trae consigo, pues, dolor para él mismo y para los hombres.

Los v. 51-53 rechazan como inexacta la idea de que Jesús, como **51** Mesías, vaya a traer la paz al mundo [151]; Jesús viene con su mensaje a un mundo enajenado con Dios y fuerza a los hombres a una decisión por él o contra él, con lo que quedan divididos en dos frentes enemigos.

Los v. 52s desarrollan, de manera más precisa, el mismo pensa- **52s** miento. La disensión provocada en el mundo por la persona de Jesús penetrará también en las familias, donde tendrá resultados especialmente dolorosos. Del seno de la propia familia se levantarán los enemigos y perseguidores de los que confiesen el nombre de Jesús. Lo que fue una vez objeto de los reproches del profeta Miqueas, va a hacerse entonces necesariamente una realidad. Según la redacción de Mateo, que sigue más de cerca el texto de Miq 7,6, se levanta la generación joven contra la vieja, según el texto de Lucas es la hostilidad de carácter recíproco (la madre y la suegra son en sí la misma persona). Marcos 13,12 par, donde se encuentra también el texto, habla en favor de una mayor originalidad para el texto de Lucas. La disensión producida hasta en el seno de la misma familia es mencionada también en la apocalíptica judía, como uno de los dolores mesiánicos que precederán inmediatamente a su venida [152].

149 Cf. com a Mc 1,38.
150. Cf. Sal 42(41)8; 69(68)15s. 151. Cf. Is 9,5s; Zac 9,10; Lc 2,14
152. Cf Jub 23,19; 4Esd 6,24; también *Mišná,* Sotá IX, 18.

Señales de los tiempos
12,54-59 (cf. Mt [16,2s]; 5, 25s)

54 Decía también a las multitudes: «Cuando veis que una nube
se levanta por poniente, en seguida decís: "Va a llover", y así sucede.
55 Cuando sopla el viento sur, decís: "Va a hacer calor", y lo hace.
56 ¡Hipócritas! Sabéis apreciar el aspecto de la tierra y del cielo;
¿cómo, pues, no apreciáis el momento presente?
57 »¿Y por qué juzgáis también por vosotros mismos lo que es
justo? 58 Cuando vas, pues, con tu contrincante a presentarte al ma-
gistrado, trata de terminar debidamente con él por el camino, no
sea que te arrastre hasta el juez, y el juez te entregue al alguacil, y
el alguacil te meta en la cárcel. 59 Te aseguro que no saldrás de allí
hasta que hayas pagado el último céntimo.»

La presente perícopa, que tiene que ser entendida como exhortación a la conversión con vistas al juicio, se compone, como lo muestra también el cambio del plural al singular en el v. 58, de dos partes independientes en su origen. La primera de ellas tiene un paralelo, aunque no exacto, y de autenticidad dudosa, en Mt 16,2s. La segunda la ofrece Mateo en el sermón de la montaña después de haberla adaptado a su nuevo contexto.

54-56 Como círculo de oyentes queda determinado de manera expresa el pueblo, pues los discípulos ya han sabido apreciar las señales de los tiempos. La misma evidencia y claridad de los presagios climáticos [153], que todos entienden, tienen las señales del momento para aquel que quiera ver, señales que consisten en que con la presencia de Jesús ha llegado el reino de Dios. Que los judíos no se den cuenta de ello supone una «hipocresía» [154], esto es, más un no *querer* que un no poder ver. Con estas palabras se propone Jesús encarecer a sus oyentes el carácter decisivo del momento presente.

57 El v. 57 es una transición creada por Lucas a la parábola

153. En realidad en Palestina es el viento del este, no el del sur el que trae el calor.

154. Cf. com a Lc 12,1.

siguiente, que da expresión a un pensamiento distinto, ya que se refiere a la sagacidad que exige la cercanía inminente del juicio. Lo «justo» que el momento exigiría y que cada uno podría reconocer por sí mismo, sin necesidad de ser instruido por nadie (cf. 21, 30), es la necesidad de la conversión [155].

La parábola ilustra la manera en que los hombres deben actuar **58s** razonablemente ante Dios. La figura del hombre que se encuentra de camino hacia el juez, hace clara la situación del hombre respecto a Dios (cf. Mt 18,23ss). Inadmisible resulta una interpretación alegórica de cada uno de los rasgos particulares de la parábola.

Llamada a la conversión
13,1-9

1 *En aquel momento se presentaron unos para anunciarle lo de*
los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de los sacri-
ficios que ellos ofrecían. 2 *Él les respondió así: «¿Pensáis que esos*
galileos, puesto que sufrieron semejante suerte, eran más pecadores
que todos los demás galileos? 3 *Nada de eso —os lo aseguro—;*
pero, si vosotros no os convertís, todos pereceréis igualmente. 4 *Y de*
aquellos dieciocho sobre los cuales cayó la torre de Siloé y los mató,
¿pensáis que eran más culpables que todos los demás habitantes de
Jerusalén? 5 *Nada de eso —os lo aseguro—; pero, si vosotros no*
os convertís, todos pereceréis semejantemente.»

6 *Entonces les proponía esta parábola: «Un hombre tenía plan-*
tada una higuera en su viña; fue a buscar fruto en ella, pero no lo
encontró. 7 *Dijo, pues, al viñador: "Ya hace tres años que estoy*
viniendo a buscar fruto en esta higuera y no lo encuentro. Córtala.
¿Para qué va a estar también agotando ese terreno?" 8 *Entonces le*
dice así el viñador: "Señor, déjala todavía otro año; ya cavaré yo
en derredor de ella y le echaré estiércol, 9 *a ver si da fruto el año*
que viene; de lo contrario, entonces la podrás cortar".»

---

155 Cf. com a Mc 1,15

También la presente sección, que continúa el tema de la anterior — exhortación a la conversión —, está compuesta de dos pasajes distintos, combinados en una sola unidad por Lucas. El primero de ellos toma su punto de partida en dos sucesos históricos que causaron una honda conmoción en el pueblo. Notable es la coincidencia exacta en la forma de exposición de los dos ejemplos [156]. Ambos sucesos tienen a Jerusalén como escenario, de lo que, sin embargo, no puede sacarse conclusión alguna sobre el lugar en que estas palabras fueron pronunciadas por Jesús.

1 El escenario del sangriento acto de Pilato es el templo de Jerusalén, lugar en el que sólo podían ser ofrecidos sacrificios, y la situación la de una fiesta de la pascua, única ocasión en que podían tomar parte seglares en los sacrificios. Si Pilato mezcló la sangre de los galileos con la de los animales de su sacrificio, significa ello, según el sentido más obvio del texto, que los hizo matar durante el acto del sacrificio mismo. Ello suponía para la mentalidad judía un crimen de doble naturaleza; asesinato y además en el templo, que quedaba así profanado. Por haberse mezclado además la sangre de los galileos asesinados con la de los animales que sacrificaban, quedó también profanada la sangre de estos últimos, que era propiedad divina.

El hecho se aviene con el carácter brutal de Pilato [157]. Un acto sangriento semejante a éste, la matanza de unos samaritanos con ocasión de una peregrinación al monte Garizim, en el año 35 d.C., fue la ocasión inmediata de su destitución [158].

Parece que el relato del evangelista tiene que ser interpretado en el sentido de que el suceso no tuvo lugar exactamente entonces, sino que ha ocurrido ya hace algún tiempo cuando vienen unos con la noticia de él a Jesús, y que Jesús no se encontraba entonces en Jerusalén. La escena tiene que ser fechada entonces algún tiempo después de la llamada pascua de la multiplicación de los panes — Jn 6 — (Blinzler).

El trágico destino de los galileos en cuestión tenía que ser sen-

156. Cf. también Lc 14,8-11 12-14; 15,4-7 8-10; Mt 6,1-4 5s 16-18
157. Cf. com a Lc 3,1.
158. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 4,1; § 85-87

tido como un difícil problema religioso desde el punto de vista de la creencia farisea corriente sobre la remuneración, para la cual era válido el principio de que no hay ningún dolor que no sea castigo, y ningún castigo sin culpa, pudiéndose medir en la magnitud del castigo la de la culpa misma que lo provoca[159]. Pero los galileos que ofrecían su sacrificio en el templo y habían emprendido el largo viaje a Jerusalén, quedan evidenciados por ello mismo como personas piadosas.

Jesús no rechaza en su respuesta toda relación entre dolor y **2** culpa, pero reprueba la opinión de que haya que concluir de aquel terrible destino una culpa de magnitud *especial* en los que por él fueron alcanzados. Los fariseos privaban a tales sucesos de su efecto estremecedor y de conmoción en los demás, al explicarlos de aquella manera. Frente a esto declara Jesús que la suerte de aquellos hombres alcanzados en manera tan imprevista y terrible por la muerte, debe ser un aviso para los demás judíos, a quienes espera un destino semejante, si no se deciden a seguir prontamente su llamada a la conversión. Una respuesta de validez general al problema del dolor, según la cual fuera éste en todo caso una consecuencia del pecado, no puede encontrarse en estas palabras, que van referidas a un solo caso extraordinario (cf. Jn 9,2s). Una conclusión clara del pasaje es, sin embargo, que, según el juicio de Jesús, todos los hombres son, en general, pecadores.

Se suele referir esta profecía conminatoria de Jesús, por haber sido pronunciada con motivo del destino de los galileos asesinados, al destino temporal de los judíos en la catástrofe del año 70. Por seguir aferrados a su mesianismo político y rechazar a Jesús, que renunciaba a un poder de tal carácter, fueron los judíos víctimas de los romanos. Pero probablemente no agota esta interpretación el sentido de la amenaza de Jesús, que alude más bien a la reprobación de los judíos, a su exclusión final del reino de Dios.

Al suceso que le es comunicado añade Jesús un segundo caso, **4s** que incluye el mismo problema religioso. Siloé era el nombre del estanque situado en el extremo SE de Jerusalén (cf. Jn 9,7), que se

159 Cf el exc. que sigue al com de esta sección

alimentaba del canal subterráneo construido por el rey Ezequías (2Re 20,20) y que dio luego su nombre a la región adyacente; la torre es seguramente una parte de la muralla que rodeaba la ciudad.

Sigue ahora la parábola sobre la higuera estéril, que ilustra un pensamiento expresado ya en la predicación de penitencia del Bautista (3,9), y sirve en Lucas para reemplazar el relato de Marcos sobre la maldición de la higuera estéril (Mc 11,12-14.20-25), pero no por ello tiene que ser considerada como relato paralelo al texto de Marcos.

6 Plantar higueras (y otros árboles frutales) en las viñas y hacer trepar por ellas los sarmientos era uso antiguo en Palestina (que no excluye el pasaje de Dt 22,9), de donde proviene la fórmula bíblica de «habitar entre la vid y la higuera» [160]. Para la higuera era éste un lugar de privilegio. A pesar de ello no da fruto el árbol
7 de la parábola. Las palabras con que su dueño da expresión a su desencanto, nos hacen saber que no es aquella la primera vez en que el árbol no produce fruto; la paciencia ha llegado ya a su fin.
8 A pesar de lo evidente de los hechos y de las pocas probabilidades de éxito de su proposición, arriesga el viñador el ruego de un último plazo de gracia de un año, en el que se propone dedicar al árbol un especial cuidado del que no está en condiciones norma-
9 les necesitado. En el caso de que tampoco de este modo dé fruto, accede a que sea entonces cortado.

La parábola es una amenaza y una amonestación simbólica a los judíos, en la que se les da a entender que «también la más amorosa de las paciencias tiene que terminarse alguna vez» (J. Weiss). La referencia al pueblo de Israel es clara (la higuera era, desde Os 9,10; Miq 7,1; Jer 8,13, una imagen corriente para la designación del pueblo de Israel), en cambio inadmisible la interpretación de los tres años como el tiempo a partir de la aparición del Bautista, en el que Dios espera en vano a la conversión de los judíos.

---

160. 1Re 5,5; 2Re 18,31; Miq 4,4.

La actuación de Jesús es ya más bien el último plazo de gracia para el pueblo judío. La parábola queda interrumpida antes de llegar a su término, de modo que no se nos dice el destino final sufrido por la higuera. Ello se debe a que Jesús no quiere dar expresión a la sentencia de reprobación definitiva contra Israel. El plazo de gracia no ha llegado aún a su término [161]. Todavía no están en vigencia las palabras de 13,34s, ni se ha consumado todavía la reprobación de los judíos. La idea del plazo de gracia, no futuro, sino que corre ya en aquel momento es el rasgo en el que la parábola va un paso más adelante en relación con las palabras anteriores sobre el juicio y la conversión.

Jesús y el problema del dolor.

El gran problema humano del dolor ocupó ya muy vivamente a los autores del *Antiguo Testamento*. Con frecuencia se encuentra en sus páginas la afirmación de que también el dolor proviene de Dios, causa universal de todas las cosas. «¿Habrá en la ciudad una calamidad cuyo autor no sea Yahveh?» [162].

Con la misma insistencia se destaca, por otra parte, la justicia con que Dios procede en todo su actuar, por lo cual el dolor queda explicado en primer lugar como castigo por los pecados de todo el pueblo (cf. Jue 2,6-23) o por los particulares [163], siendo ésta una de las ideas fundamentales de la teología de la historia en los profetas. Cuando los pueblos paganos oprimen al pueblo de Dios, Israel, proceden en calidad de instrumentos divinos [164].

Esta creencia de que el mundo está gobernado por la ley de la justa retribución, que a los temerosos de Dios les va bien, mientras que el impío corre a la perdición, es expresada con gran precisión, sobre todo en la literatura sapiencial de la época posterior a la cautividad [165]. De una aplicación rígida de la teoría de la remu-

161 Cf., en cambio, Lc 19,42.
162 Am 3,6; cf. Is 45,7; Job 2,10; Lam 3,38; Eclo 39,33 16
163. Cf. 1Re 11,11; 13,34; 14,7ss; Jer 31,29s; Ez 28,1ss.
164. Cf. Is 7,18; 10,5; Jer 51,20ss; Ez 29,17-21.
165. Cf. Prov 12,21; 13,21.

neración al hecho del dolor se desprendió la consecuencia de que el dolor es señal inequívoca de pecado, mientras prosperidad es señal, asimismo inequívoca, de vida justa.

Con todo, no pudo, a la larga, mantenerse tal creencia frente a las realidades de la experiencia misma, de tal modo que la distribución de prosperidad y desgracia en el mundo llegó necesariamente a convertirse en un enigma que gravaba la mentalidad religiosa, y ello tanto más, cuanto el individualismo fue penetrando el pensamiento hebreo y al mismo tiempo también la religión, dejando la persona en particular de ser entendida sólo como miembro de la totalidad del pueblo. Por ello se encuentran en el AT figuras de hombres piadosos, para quienes el dolor y la distribución de prosperidad y desgracia en el mundo llegó a ser un verdadero problema, ocasión de dudas sobre la justicia divina y que protestaron contra la creencia dominante de la remuneración [166], sin que encontraran, por otra parte, una solución al problema que les angustiaba; el pensamiento de que el dolor de los justos y la prosperidad de los impíos son sólo apariencia y sólo cosas pasajeras [167] no bastaban para tranquilizar el sentimiento religioso. Por ello se conforman los autores del libro de Job y del Salmo 73, así como el Eclesiastés, con la idea de que la sabiduría divina es insondable para el hombre, no pudiendo su manera de proceder ser medida con módulos morales humanos (cf. Job 26,14).

A una valoración positiva del dolor se llega en el AT en los pasajes en que se ve en el mismo un medio divino para la formación, la prueba y la purificación del hombre piadoso. Si el dolor es un correctivo divino, sirve tanto al pueblo en su conjunto como al individuo para examinar su propia vida (cf. Lam 3,40s), para purificarla como la plata en el crisol [168], entonces el dolor es de hecho una señal del amor divino [169]. El libro de la Sabiduría destaca tam-

166. Cf Jer 12,1, el libro de Job, el Eclesiastés y los Salmos 37(36), 49(48) y 73(72).

167. Cf. Sal 37(36)2.10; 49(48)10ss.

168. Cf. Is 48,10; Sal 66(65)10-12; Prov 17,3; Eclo 2,4s; 2Moc 6,12-16.

169. Cf. Prov 3,11s; Sal 119(118)67.71.75; Eclo 18,13; 4,17s; Sab 3,5s; 2Mac 10,4.

bién la compensación que el justo que sufre recibirá en el mundo futuro [170]. En fin, se encuentra también en unos cuantos pasajes del AT el concepto del dolor vicario o en sustitución de otro. Del dolor de los mártires Macabeos se dice que tiene valor expiatorio en favor de todo el pueblo [171]. Pero sobre todo es la figura del siervo de Yahveh de Is 52,13-53,12, quien, sin tener él mismo culpa alguna, sufre, en expiación de los pecados de muchos, dolores y persecución, malos tratos y humillaciones sin abrir para nada sus labios. Pero la época precristiana no conoció aún una interpretación mesiánica de esta figura del varón de dolores.

El *judaísmo tardío* hizo suyas las ideas del AT sobre el dolor, en especial, la de que los sufrimientos son correctivos para el hombre piadoso, pero la opinión rabínica dominante siguió siendo la forma normal de la teoría de la remuneración, según la cual dolor es signo de culpa [172]. Ambos pensamientos corren uno junto a otro en la doctrina rabínica sobre el dolor.

Los rabinos han dado además un alto valor al sentido del dolor. «La gloria de Dios reposa sobre el que sufre» (rabí Yosé ben Yehudá). «Los más grandes dones los ha recibido Israel por medio del dolor: la *torah*, la tierra de Israel y el mundo futuro» (rabí Simón ben Yohay). El camino que conduce al hombre al mundo futuro es el dolor. Si un hombre pasa su vida entera sin sentir el peso del dolor, no le son perdonados sus pecados, y no hay hombre que no los tenga. Por ello debe el hombre, según palabras del rabí Akibá, tener más alegría cuando sufre que cuando le alcanza la prosperidad. Dios castiga y corrige con el dolor al hombre y al pueblo en su conjunto como un padre a su hijo. Los sufrimientos protegen también contra la tentación y preservan al hombre de la soberbia y del olvido de su dependencia respecto a Dios. El dolor es el medio escogido por Dios para llevar al hombre a la conversión, y trae consigo el perdón de los pecados. A esto va unida la creencia de que los sufrimientos tienen efecto expiatorio, por reparar el hombre su culpa por medio de ellos. Como el mayor de todos los sufri-

170 Sab 3,1-10; cf. 4,7s, junto a Prov 16,31.

171. 2Mac 6,12; 7,32 37s; cf también 4Mac 6,29; 17,22

172. Cf. com a Lc 16,15.19ss

mientos está considerada la muerte, que tiene por ello un valor expiatorio aún mayor que todo otro dolor. «Todos los que mueren, consiguen por la muerte la expiación de sus pecados.»

También la idea del dolor vicario era corriente entre los rabinos. Los sufrimientos del justo, que sufre sin culpa propia, sirven para expiar los pecados del pueblo entero. Sobre todo la muerte de los justos y los mártires, con su valor expiatorio, redunda en beneficio de todo el pueblo.

Estos pensamientos de los rabinos sobre el dolor vuelven a encontrarse también en textos de la literatura apocalíptica judía [173].

También en el *helenismo*, a pesar de la alegre entrega al disfrute de la vida que le es característica, produjo la consideración de la realidad del dolor, que llena la vida humana y es acarreado en su mayor parte por la propia culpa del hombre, una actitud de pesimismo, sobre todo en la época helenística. De aquí la designación de «bienaventurados» para los muertos, que han dejado ya atrás esta lamentable vida.

Tal actitud pesimista ante la vida la encontramos ya en Homero: vivir es sufrir. «Porque los dioses tejen el destino de los pobres mortales en forma tal, que vivan en el dolor. Pero ellos son impasibles» [174]. Con arbitrariedad absoluta reparte Zeus la prosperidad y la desgracia entre los hombres. Dos vasos hay en el atrio del hijo de Cronos, el uno lleno de dolor, el otro de felicidad. Nadie recibe sólo del contenido del vaso de la felicidad. Quien recibe mezcladas alegrías y tristezas, puede darse por satisfecho, porque hay otros a quienes persigue de manera constante la desgracia. Lo que hace al hombre el más desgraciado de todos los seres es el hecho de que tiene plena conciencia de su infortunio.

Tales ideas impregnan la mentalidad griega de todos los siglos posteriores. Así puede decir Sófocles en unas palabras repetidamente citadas: «Nada hay más grande que no haber nacido. Una vez que se ha venido a la vida, es lo segundo el volver cuanto antes al lugar de donde se vino» [175].

---

173 Cf, sobre todo, ApBar sirio 13,1ss

174. HOMERO, *Ilíada* XXIV, 524s.

175 SÓFOCLES, *Edipo en Colono* 1224ss

De aquí la sentencia que aparece ya en Homero, de que los dioses hacen morir jóvenes a sus preferidos [176]. Para la antigua religión griega es evidente la creencia de que el dolor proviene de la ira o la envidia de los dioses. También un espíritu religioso como Píndaro enjuicia la vida con un profundo pesimismo: en el mundo domina, tanto entre los dioses como entre los hombres, la violencia, el derecho del más fuerte; en la tierra supera el número de los males al de los bienes. Lo mejor es, pues, también según él, una muerte temprana.

Eurípides ha proclamado desde la escena una afirmación hecha ya por otros muchos antes y al mismo tiempo que él: que los principios según los cuales los dioses intervienen en la vida de los hombres son inextricables para éstos. La fe en una providencia que vela por los hombres tal como éstos pudieran esperar y desear según sus conceptos morales, no encuentra apoyo alguno en la experiencia de la vida.

Junto a la fe en los dioses y su incomprensible manera de gobernar el mundo apareció entonces la fe en el destino ciego, al que están sometidos también los dioses, que van palideciendo progresivamente junto al mismo. La doctrina órfica adoptada por Platón, del cuerpo como tumba o cárcel del alma ha dado origen a una ascética de actitud negativa ante el mundo, cuyo desarrollo posterior encontramos en el neoplatonismo. Dión Crisóstomo habla de la gran cárcel del mundo, en la que gimen los hombres, y el estoico Marco Aurelio hace sombrías y resignadas consideraciones sobre la nada de este mundo, que según el pensamiento griego no se dirige a ningún fin, sino que se mueve en un eterno y continuo círculo. La filosofía estoica «presupone que el ideal moral tiene que afirmarse contra un mundo de dolor y de males y contra la locura que domina a la humanidad» (Wendland), y busca la redención del dolor, que pertenece al orden de la naturaleza, en la retirada del sabio a su interior. El sabio tiene que oponer al destino exterior, que le es contrario, la paz inquebrantable de su ánimo y la conciencia del valor de su propia personalidad.

---

176 HOMERO, *Odisea* XIV, 245s.

Del pesimismo cansado del mundo y de la vida del helenismo tardío se explica el gran influjo de los misterios introducidos en parte de Oriente con su doctrina de la redención, que prometían a los iniciados una compensación en una suerte bienaventurada en el más allá. Una solución del gran problema del dolor que diera satisfacción plena al pensar y al sentir humanos, no ha sido capaz de encontrarla ni la religión griega, ni la filosofía, que contribuyó, sobre todo, a la destrucción de la antigua fe en los dioses. Así quedaba como única posibilidad a quien no podía conseguir una fe en los misterios, el puro ideal terreno de una vida hacia la virtud y la gloria por medio del esfuerzo, la disposición a la ayuda y al sacrificio. Su personificación es el Hércules de Eurípides, quien en su rudo heroísmo y frente a las calamidades, llega a esta decisión: «Resistiré la tentación de morir» [177].

Para el *cristianismo*, el dolor es algo mucho más importante que para el AT y el judaísmo o para el helenismo pagano; el cristianismo, sin que su actitud ante el mundo sea un pesimismo al estilo del dualismo platónico, es la religión del dolor. Jesús no ha negado o ignorado el dolor en cuanto tal. Sus curaciones milagrosas eran una lucha contra el dolor. Pero su misión no era el hacer desaparecer de manera absoluta las desgracias humanas. Jesús no tocó para nada la cuestión social, una de las causas principales de innumerables sufrimientos para los hombres, ni era su cometido el librar a su pueblo del yugo de la dominación romana.

Como una causa del dolor señala Jesús el poder de Satán, príncipe de este mundo. La posesión demoníaca y los estados que la acompañan, también por ejemplo la enfermedad de la mujer encorvada (Lc 13,10-17) están causados por él. Jesús no niega que el dolor puede ser resultado de un castigo impuesto por Dios.

El terrible destino de Jerusalén predicho por Jesús es un castigo divino al hecho de que los judíos le rechazan como Mesías. A pesar de ello reprueba Jesús de manera decidida la doctrina farisea dominante de que todo dolor tenga carácter de retribución [178].

---

177 EURÍPIDES, *Hércules*, v 1351

178 Cf. com a Lc 16,19-31

Para entender la doctrina de Jesús sobre el dolor, hay que partir del hecho de sus propios sufrimientos y de sus manifestaciones sobre los mismos. Toda su actuación mesiánica, no sólo su pasión, no fue sino dolor en sus más diversos aspectos. Jesús no tiene ni patria [179], ni familia (Mc 3,31-35), recorre [180] en actividad agotadora las aldeas y las ciudades de Galilea, y no encuentra sino incomprensión en el pueblo, aun por parte de sus discípulos, y, por parte de los dirigentes del judaísmo, oposición encarnizada. El resultado de su actividad mesiánica es un doloroso y casi completo fracaso. Su más profundo dolor era el santo dolor producido por la creciente oposición del pecado contra su indiscutible autoridad, como hijo enviado por el Padre, y contra su actuación redentora. «Jesús, en la misión que traía al mundo, tuvo que experimentar, en toda su hondura, el gran dolor del desengaño del enviado de Dios» (Staerk). La meta de su vida era además su muerte, cuyo valor expiatorio *dispuesto por Dios ha expresado Jesús repetidamente, muerte aceptada* por él en perfecta obediencia a la voluntad de su Padre; él es el siervo sufriente de Yahveh [181] y debe entrar en su gloria por el camino del dolor (Lc 24,26).

Como del destino propio de Jesús, así forma también parte el dolor, de manera necesaria, de la vida de sus discípulos. Ser discípulo significa seguir al Maestro en el padecer (Mc 8,34ss), desprenderse de las personas más queridas [182], significa renuncia al disfrute de la vida, al prestigio y al honor (Mc 10,43s), trae consigo injurias, odio y persecución, hasta la misma muerte (Mc 13,9-13); exige, por ello, negación del sí mismo en el sentido más estricto de la palabra [183]. Sólo quien pierde su vida por Jesús, la salvará (Mc 8,35); hay que estar dispuesto a sacrificar ojos, manos y pies para la salvación (Mc 9,43-48). Jesús ha venido a traer discordia a la tierra, a separar hasta a las mismas familias [184], por forzar a los hombres a

179 Mt 8,20 = Lc 9,58
180. Mc 3,20s; 4,38; 6,31-33; Jn 4,6
181. Cf., en Marcos, el exc. *El testimonio de Jesús sobre sí mismo.*
182. Mt 8,19-22 = Lc 9,57-62; Lc 14,25-27.
183 Mc 8,34; Mt 10,39 = Lc 17,33; Jn 12,24s
184. Lc 12,49ss = Mt 10,34-36

una decisión por él o contra él. El inmediato fundamento de este dolor reside en el estado de este mundo, para el que el evangelio es un escándalo y una locura, y que, por ello, persigue a los que lo confiesan; pero tiene también una causa más profunda, igual que en el caso del dolor de Jesús mismo: la voluntad divina. La cruz que el discípulo debe llevar en pos de Jesús, no es un sufrimiento casual, como otros males que van unidos con la vida natural (enfermedad, pobreza, preocupaciones, etc.), sino un dolor necesario, componente esencial del ser mismo del discípulo.

Precisamente por ello es también motivo y objeto de regocijo, por ser señal de elección. Éste es el motivo por el que Jesús llama bienaventurados a los pobres, los que sufren y son perseguidos, y deja caer un «¡ay!» sobre los ricos, los que son felices a los ojos de este mundo. El dolor, según la doctrina de Jesús, no convierte la vida en algo miserable y desprovisto de valor. La peor de las desgracias es para el hombre no el dolor, como en la doctrina de Buda, sino el pecado. El pecado es lo que hace a los hombres verdaderamente desgraciados, por separarlos de Dios y excluirlos de su reino. La misión de Jesús es la lucha contra el pecado para conseguir su desaparición. En el evangelio no se encuentra ninguna teodicea, esto es, una justificación de Dios por los sufrimientos que alcanzan a los discípulos, ya que en la doctrina sobre Dios, el Padre bondadoso y solícito más allá de todo pensar humano, que tiene contados todos los cabellos de nuestra cabeza y sin cuyo consentimiento no cae ni un gorrión al suelo [185], se incluye también que todo dolor que alcanza a los hombres es bueno y está lleno de sentido. Ello significa que el dolor, aunque no es ignorado, ha dejado de ser un mal en sentido verdadero.

La solución del problema del dolor proclamada por Jesús, no se realiza a partir del hombre, como en el estoicismo, según el cual el hombre, esto es, el «sabio», se hace insensible contra el dolor por el heroísmo de su voluntad, sino a partir de Dios. El reino de Dios, que es para el hombre la vida eterna, traerá también consigo la superación de todo dolor. Pero la voluntad divina ha querido hacer

185 Mt 10,29s = Lc 12,6s

del dolor un medio de redención y condición para la entrada en la vida eterna, dándole así un valor de carácter positivo [186]. No incumbe al discípulo preguntar por qué [187], ya que ésta es la voluntad del Padre celestial.

Curación de una mujer encorvada, en sábado 13,10-17

[10] *Un sábado, estaba él enseñando en una sinagoga.* [11] *Y precisamente había una mujer que desde hacía dieciocho años tenía un espíritu de enfermedad, y estaba completamente encorvada, sin poder ponerse derecha en manera alguna.* [12] *Cuando la vio Jesús, la llamó junto a sí y le dijo: «Mujer, quédate ya libre de tu enfermedad»;* [13] *y al mismo tiempo le impuso las manos. Inmediatamente se puso derecha, y daba gloria a Dios.*

[14] *El jefe de la sinagoga, indignado porque Jesús había curado en sábado, dijo dirigiéndose al pueblo: «Seis días hay a la semana para trabajar; venid, pues, en ellos para ser curados, pero no precisamente en sábado.»* [15] *Pero el Señor le contestó así: «¡Hipócritas! ¿Acaso cada uno de vosotros, en sábado, no desata del pesebre su buey o su asno, para llevarlo a beber?* [16] *Pues entonces, a ésta, que es hija de Abraham, a la que Satán tenía atada desde hace dieciocho años, ¿no era conveniente soltarla de esas ataduras, aunque fuera sábado?* » [17] *Y mientras él decía esto,* todos sus adversarios se sentían avergonzados (Js 45,16); *pero todo el pueblo se alegraba de todas las maravillas realizadas por él.*

Si los pasajes precedentes tenían entre sí cierta afinidad de contenido, en cambio, sigue ahora una simple serie libre de perícopas, que no permiten ser agrupadas en unidades de mayor amplitud. La presente escena es el segundo ejemplo, en Lucas, de una curación en sábado [188], al que sigue todavía un tercero en 14,1-6. En los tres

---

186 Cf. Mc 9,49, Jn 12,24

187. Cf. Mt 6,10, Mc 14,36

188 Cf. Lc 6,6-11 = Mc 3,1-6

casos la importancia de la narración se halla no en el milagro de la curación, sino en la discusión que ella provoca [189].

10 El tiempo y el lugar del episodio quedan totalmente indeterminados; probablemente hay que suponer como escenario una ciudad de Galilea.

11 El origen de la dolencia de la mujer queda reducido a un «espíritu de la enfermedad», lo cual no significa que se tratara de una posesa, sino sólo, como lo prueba la forma en que tiene lugar su curación, que su dolencia está causada por Satán, que puede provocar en los hombres también daños corporales.

12s Sin esperar a ser rogado por la mujer [190], la cura Jesús con la autoridad de su palabra. La imposición de manos [191] es sólo un gesto simbólico secundario.

14 El jefe de la sinagoga, responsable de la disciplina en la misma, hace notar, indignado, el hecho de haber violado, con la curación, el precepto sabático de Dt 5,13, pero no se atreve a dirigirse directamente a Jesús mismo como culpable.

15s Su réplica, concebida en forma de una contrapregunta [192], va dirigida no sólo a la persona de quien proviene entonces la censura, sino al proceder de los fariseos respecto al sábado (de aquí el uso del plural «vosotros»), proceder absurdo e inmoral al mismo tiempo, al negar al hombre, a una hija de Abraham, miembro del pueblo elegido (cf. 19,9), lo que concede al animal [198]. También la mujer, al igual que el animal amarrado al pesebre, estaba atada, al siniestro poder de Satán, principio último de todo mal en el mundo. Librar a una persona del poder de Satán es una obra de redención según la mente y la voluntad divinas y no puede estar prohibido en sábado.

17 El final del relato es una descripción del efecto causado por el acto y las palabras de Jesús [194].

---

189 Cf el com preliminar a Mc 2,1
190 Cf. Lc 6,8; 14,3ss
191. Cf. Lc 4,40; 5,13. 192. Cf. com. a Mc 2,8
193 El mismo argumento también en Mt 12,11.
194. Cf. com. a Lc 7,16.

Parábolas del grano de mostaza y de la levadura
13,18-21 (= Mt 13,31-33; cf. *Mc 4,30-32)

[18] *Decía, pues, él: «¿A qué es semejante el reino de Dios, y a qué lo podré comparar?* [19] *Es semejante a un grano de mostaza que un hombre echó en su huerto; creció y llegó a hacerse árbol, y* los pájaros del cielo pudieron anidar en sus ramas» (Ez 17,23; 31,6; Dan 4,9.18).

[20] *Y nuevamente dijo: «¿A qué podré comparar el reino de Dios?* [21] *Es semejante a un poco de levadura que una mujer tomó y mezcló con tres medidas de harina hasta que fermentó toda la masa.»*

La redacción de la parábola del grano de mostaza (en forma de narración en lugar de descripción), remonta a una tradición independiente de Marcos, que en Mateo va fundida con la de Marcos. De esta misma tradición procede también la parábola de la levadura, que en Mateo va también unida con la del grano de mostaza. Probablemente ambas parábolas formaron pareja desde un principio.

No debe hacerse problema de cómo se relaciona este pasaje con **18s**
el que precede. El término «árbol», en el que según el texto de Lucas (y el de Mateo) se convierte al crecer el grano de mostaza, no tiene que ser entendido al pie de la letra, sino que sirve sólo para destacar la magnitud de la planta al término de su desarrollo; no se trata, pues, necesariamente del árbol de la mostaza, que alcanza hasta 8 m de altura y se da también en Palestina. El hecho del contraste entre la más pequeña de las semillas y la magnitud de la planta misma es donde reside lo más importante de la parábola, aunque este aspecto no queda aludido expresamente en Lucas. La siembra del grano de mostaza en un huerto presupone un ambiente que no es el de Palestina [195].

La pequeña cantidad de levadura [196] que la mujer —que en **20s**
Palestina se encarga tanto de moler como de cocer el pan coti-

---

195 Cf. *Mišná*, Kil. III, 2; *Toseftá*, Kil II, 8

196. Cf. 1Cor 5,6; Gál 5,9.

diano — mezcla con la harina, basta para fermentar una cantidad de tres *sat* (= 39 litros). También en esta parábola se trata del contraste entre la pequeñez exterior y la magnitud del efecto. Los exegetas dividen sus opiniones sobre si ambas parábolas sirven para ilustrar un mismo pensamiento[197] o si la primera quiere simbolizar la *extensión* del reino de Dios por todo el mundo y la segunda su *penetración* en la vida del pueblo. También en el caso de que se quisiera dar preferencia a esta última opinión, quedaría ilustrada así sólo, al igual que en la parábola del grano de mostaza, la *fuerza* viva que el reino de Dios manifiesta en su despliegue. La interpretación más probable es que ambas parábolas pretenden destacar la oposición entre la pequeñez de los principios (con lo que puede estar referida, por ejemplo, la predicación de Jesús) y la magnitud del resultado final.

Reprobación de los judíos y vocación de los gentiles
13,22-30 (= Mt 7,13s; 25,10-12; 7,22s; 8,11s)

22 *Y mientras continuaba su camino hacia Jerusalén, seguía enseñando por las ciudades y aldeas por las cuales atravesaba.*
23 *Uno le preguntó: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?»*
Él les contestó: 24 *«Esforzaos por entrar a través de la puerta estrecha; que muchos — os lo aseguro — intentarán entrar, pero no lo conseguirán.* 25 *Después que el amo de casa se haya levantado a cerrar la puerta, vosotros os quedaréis fuera y comenzaréis a llamar a la puerta, diciendo: "Señor, ábrenos." Pero él os responderá: "No sé de dónde sois vosotros."* 26 *Entonces os pondréis a decirle: "Hemos comido y bebido en tu presencia, y tú mismo has predicado en nuestras plazas."* 27 *Pero él os repetirá así: "No sé de dónde sois;* alejaos todos de mí, artífices de maldad" (Sal 6,9). 28 *Allí será el llanto y el rechinar de dientes, cuando veáis a Abraham y a Isaac y a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras vosotros os veréis arrojados fuera.* 29 *En cambio, habrá quienes vengan*

197. Cf. Lc 14,28-32; 15,3-10.

de oriente y de occidente, del norte y del sur, y se pongan a la mesa en el reino de Dios. [30] *Porque mirad que hay últimos que serán los primeros, y hay primeros que serán los últimos.*»

La presente admonición escatológica no es una unidad de carácter originario, sino que está compuesta de varias sentencias de Jesús, que Mateo ofrece repartidas en contextos diversos. El cuerpo central del discurso lo forman los v. 23s, a los que han sido añadidas las demás sentencias de contenido afín. De ellas, los v. 25-27 forman una unidad originaria, que muestra una afinidad notablemente estrecha con Mt 25,1-13. Los v. 28s introducen un nuevo pensamiento y, en fin, el v. 30 tiene que ser entendido también aparte.

Lucas vuelve a recordar que Jesús, continuando su actividad **22**
doctrinal (cf. 8,1), se encuentra de camino hacia Jerusalén. La cues- **23**
tión aquí propuesta a Jesús ocupaba también vivamente al judaísmo de entonces, especialmente a los rabinos. La opinión más en boga sobre el tema va expresada en las siguientes palabras de la *Mišná* [198]: «Todo Israel tiene parte en el mundo futuro.» Ni siquiera las gentes «que no conocen la ley» (el *'am-ha'areṣ;* cf. Jn 7,49), quedaban excluidas de ello, sino sólo ciertas clases de pecadores en materias especialmente graves. La doctrina es un resultado de la teoría judía de la elección. La bienaventuranza no depende de la cualidad moral del hombre en cuanto individuo, sino que es cuestión que sólo depende de pertenecer o no al pueblo de Israel [199]. Una concepción diferente, de tono sumamente pesimista, determinada por la idea del juicio, representa el libro 4 de Esdras, según el cual «el mundo futuro traerá consolación para pocos, tormento para muchos» (7,47). «Este mundo lo ha creado el Altísimo para muchos, el futuro para pocos» (8,1) y «son más los perdidos que los redimidos, así como las aguas del mar son más que una gota» [200].

La respuesta de Jesús no contesta a la pregunta formulada, sino **24a**
que da en lugar de ello una admonición práctica a esforzarse para entrar en la vida eterna. Esto es lo único que tiene que decir en

198 *Mišná,* Sanh x, 1.
199. Cf com a Mt 3,9.
200. 9,15; cf. también com a Mt 25,31.

este punto a los hombres; lo demás, el problema de cuántos consiguen la salvación, es cosa que a Dios atañe. La dificultad de la entrada en el reino queda ilustrada por la imagen de la puerta estrecha [201].

24b El v. 24*b* introduce un nuevo pensamiento: muchos se afanarán un día en vano por entrar en el reino de Dios. El motivo de ello se desprende en Lucas de la conexión con los versículos siguientes: esos hombres pretenderán entrar sólo una vez que será ya demasiado tarde para ellos, en lugar de esforzarse ahora, que ha llegado la hora de la decisión, el llamamiento de Jesús a convertirse

25 En el v. 25 da comienzo, según la interpretación más probable, una nueva frase y un nuevo pensamiento, ya que, con relación a lo que precede, varía tanto el sujeto («vosotros»), como la situación. La imagen anterior de la puerta *estrecha,* por la que sólo se puede pasar con dificultad, queda sustituida por la de la puerta *cerrada,* que hace la entrada imposible en absoluto. La situación presupuesta es aquí la sala del banquete que simboliza la vida eterna. El señor de la casa, esto es, Cristo (no Dios; cf. Mt 25,12), ha cerrado ya la puerta y contesta las instancias y los ruegos de los que están fuera con un inexorable: «No sé de dónde sois.» Para ellos es definitivamente demasiado tarde.

26s El v. 26 muestra profundas diferencias con Mt 7,22; el v. 27, en cambio, vuelve a coincidir exactamente con Mt 7,23. Los que están fuera son, en Mateo, malos cristianos; en Lucas, los contemporáneos judíos de Jesús, que le han negado la fe y no han seguido su llamamiento a la conversión. En vano querrán hacer valer entonces que una vez se sentaron a la mesa — esto es, estuvieron en relaciones de comunidad de vida [202] — con él, y que actuó en medio de ellos y no entre los gentiles (cf. Mt 15,24). La unión simplemente externa, de carácter racial, y el conocimiento personal de Jesús no tienen significación alguna para la admisión en el reino de Dios [203]. Para la salvación tiene sólo un valor la relación con Jesús, que consiste en ser un verdadero discípulo, en seguirle. El Señor los rechazará

201. Cf. com. a Mt 7,13s
202. Cf. com a Mc 2,16; Act 10,41
203 Cf Lc 8,21 = Mc 3,35

como desconocidos y como «artífices de maldad» que han desoído la voluntad divina. La tensión existente entre los dos juicios contenidos en la frase (desconocidos — «artífices de maldad») desaparece si se tiene en cuenta que el primer término es el de la fórmula de excomunión judía, que da expresión a la suspensión de toda comunidad de carácter personal.

Los dos versículos siguientes los ha colocado Mateo al final de **28s**
la perícopa del centurión de Cafarnaúm. En su lugar originario no están tampoco en Lucas, como lo muestra el término de «allí», al que falta un antecedente y que tiene que ser referido (en lugar de «entonces») a la situación de los que se ven excluidos del reino de Dios. El llanto y el rechinar de dientes son expresión del arrepentimiento y la rabia impotente que experimentan los excluidos al ver a los grandes hombres del AT que participan en el banquete de fiestas divino, mientras que ellos, que confiaban en ser descendientes de Abraham y creían que «los méritos de los padres» redundarían también en provecho suyo, quedan reprobados. En su lugar vendrán de todas las partes del mundo, como ya está prometido en el AT[204], los gentiles ansiosos de salvación y encontrarán acogida en el reino de Dios (cf. 14,23s).

La sentencia del v. 30, que está también en Mc 10,31 (= Mt 19, **30**
30) y Mt 20,16, en Lucas va referida, por su relación con los v. 28s, a gentiles y judíos. Mientras muchos (se entiende los gentiles que, según opinión judía, eran «últimos» con relación al pueblo de Dios, cf com. a v. 23) se convertirán en «primeros» por su entrada en el reino de Dios, los judíos, hasta entonces pueblo elegido[205], serán excluidos de la salvación, por haber negado su fe a Jesús, con lo que alcanzarán entonces categoría de «últimos».

---

204 Is 49,12; Mal 1,11

205. Cf Éx 4,22; SalSl 9,17s; Rom 9,4.

Insidias de Herodes y designios divinos
13,31-33

[31] *En aquel momento se le acercaron unos fariseos para decirle:*
«Sal y márchate de aquí; que Herodes te anda buscando para matarte.» [32] *Pero él les contestó: «Id a decirle a ese zorro: Yo arrojo*
los demonios y realizo curaciones hoy y mañana; y al tercer día
termino. [33] *Pero, hoy, mañana y al día siguiente tengo que marcharme, porque no cabe que un profeta pierda la vida fuera de*
Jerusalén.»

La conexión temporal con el pasaje precedente no puede ser tomada demasiado al pie de la letra, a pesar de lo preciso de la expresión. El v. 31 presupone que Jesús se encuentra aún en el dominio de Herodes Antipas, o sea, muy probablemente en Galilea, no en Perea. La fecha en que tiene lugar el episodio se deduce de v. 32s. El aviso recibido por Jesús de parte de unos fariseos sobre el peligro que le acecha de parte de Herodes, no es sincero, como lo prueba la contestación dada por Jesús. Es, desde luego, inverosímil que Herodes, de quien ya la ejecución del Bautista tuvo que ser arrancada con engaño y por sorpresa (cf. Mc 6,17-29), quisiera matar a Jesús, y si hubiera sido realmente así, no habrían sido los fariseos, hostiles a Jesús, quienes le hubieran prevenido contra ello. El «aviso» parte más bien de Herodes mismo, que quiere alejar a Jesús de su territorio, por estar interesado en impedir todo movimiento de carácter mesiánico dentro del mismo.

32 La designación de «zorro» en la respuesta de Jesús no alude a un rasgo sanguinario de su carácter — que no se daba de hecho en Herodes —, sino a su disimulada astucia. Jesús declara no dejarse ahuyentar ni estorbar en su actividad mesiánica por la simulada falsa alarma, pero hace comunicar al soberano su intención de liberarle pronto de su presencia: sólo «hoy y mañana», esto es, durante un corto espacio de tiempo, va a continuar en su actividad; después, «al tercer día», llegará a su término (cf. Os 6,2). Ello no

significa sólo que Jesús terminará con su misión en Galilea, sino que es una velada profecía de su pasión.

El v. 33 es obscuro, tanto en sí mismo como en su relación con 33
el v. 32. Referir la expresión «marcharme» del v. 33*a*, en lugar de a la actividad de Jesús en el territorio de Herodes Antipas, a su abandono del mismo, no es factible, por ir referido el dato de «hoy, y al día siguiente» no a un *punto* — al momento de la eventual partida —, sino a un *espacio* de tiempo. Pero entonces el v. 33*a* sólo es repetición del v. 32, y contiene, al mismo tiempo, una contradicción con él, ya que, según el v. 33*a*, se extenderán las andanzas y la taumaturgia de Jesús aún durante tres días, mientras que según el v. 32, «al tercer día» habrá terminado ya, sufrirá la muerte en Jerusalén. Tal estado de cosas induce a la suposición de que el texto esté corrompido. De todos modos no resulta fácil restituirle por la supresión de una de sus partes, ya que ni el v. 32 ni el 33*a* hacen el efecto de una simple anotación marginal introducida posteriormente en el texto, y especialmente el v. 33 delata en varias de sus expresiones la mano de Lucas, no pudiendo por ello ser debidos a una interpolación posterior. La dificultad inherente al texto transmitido podría, sin embargo, soslayarse añadiendo, con la *Pešitto*, en el v. 33, después de «mañana» la palabra «actuar» («pero hoy y mañana tengo que actuar, y al día siguiente marcharme») y referir el «marcharme» a su marcha hacia la muerte, sin que, por ello, resulte el v. 33*a* una simple repetición del v. 32, ya que (a pesar del «pero») contiene la motivación del v. 32. Cuánto tiempo va a durar la actividad de Jesús, no reside en su propio arbitrio el determinarlo, ni puede influir en ello, en modo alguno, la voluntad de Herodes; su duración está determinada por una invariable ley divina, por la voluntad del Padre celestial. En este caso, el v. 33*b* es una explicación de «al día siguiente tengo que marcharme». La misión propia de Jesús le conduce hacia Jerusalén; porque no puede suceder — trágica ironía — que un profeta encuentre la muerte en otro sitio que en la capital del pueblo de Dios [206]. Para conseguir una conexión lógica entre las dos partes del v. 33, tiene que ser para-

206. Cf 2Par 24,20-22; Jer 26,20-23; 2Re 21,16

fraseado el 33*a* de la siguiente manera: Sólo un corto espacio de tiempo voy a permanecer aún en el territorio de Herodes, porque así lo exige mi misión; después, siguiendo los designios divinos, iré a Jerusalén para encontrar allí la muerte. Con todo, el texto, así corregido e interpretado, sigue sonando en forma singularmente recargada. Sobre todo perturba la repetición del «hoy y mañana». Suprimiendo el «hoy y mañana; y» en el v. 33, podría enlazarse el resto del mismo en una frase con el v. 32, en la que «al día siguiente» iría entonces referido al día cuarto. Ello, sin embargo, es sólo posible si se interpreta el terminar (llegar al fin) del v. 32 como referido al término de la taumaturgia de Jesús, en lugar de ver en ello una velada profecía de la pasión; de otro modo no es posible hablar de una marcha que vaya a seguir todavía a continuación.

Profecía conminatoria sobre Jerusalén
13,34s (= *Mt 23,37-39)

34 «*¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te fueron enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos como la gallina a sus polluelos bajo sus alas, pero tú no quisiste!* 35 *Mirad que* vuestra casa se quedará para vosotros (Jer 22,5). *Pero yo os aseguro: Ya no me veréis más hasta que llegue el momento en que digáis:* ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» (Sal 118 [117],26).

El final del v. 33 dio pie al evangelista para añadir a continuación la profecía conminatoria sobre Jerusalén, que sólo puede haber sido pronunciada en la ciudad misma o en sus cercanías. El texto concuerda casi literalmente con el de Mateo.

Banquete en casa de un fariseo
14,1-24

Las cuatro escenas que siguen van unidas entre sí por una relación de tipo puramente externo, al tener lugar todas ellas con oca-

sión de una comida a la que Jesús es invitado. Su unión es puramente redaccional y los versículos que introducen cada uno de los cuatro pasajes deben haber sido añadidos por Lucas, cuya mano dejan ver también en varias peculiaridades formales [207]

Curación de un hidrópico
14,1-6

1 Un sábado entró él a comer en casa de uno de los principales fariseos; y éstos lo estaban acechando. 2 Precisamente había un hidrópico delante de él. 3 Y tomando Jesús la palabra, dijo así a los doctores de la ley y a los fariseos: «¿Es lícito curar en sábado o no?» 4 Ellos permanecieron callados. Tomó entonces al hidrópico de la mano, lo curó y lo despidió. 5 Luego les dijo: «¿Quién de vosotros, si se le cae a un pozo un hijo o un buey, no lo saca en seguida, aunque sea sábado?» 6 Y nada pudieron responderle a esto.

El texto prosigue sin un enlace temporal con lo anterior. Jesús **1** vuelve aquí a aceptar la invitación de parte de un fariseo [208]. Entre los judíos estaba considerado como una obra meritoria el honrar por una invitación a un banquete a maestros de prestigio que habían pronunciado el sermón en la sinagoga. El descanso sabático no era impedimento para ello, por ser preparadas las viandas, con antelación, el viernes [209] y conservadas calientes hasta la hora de la comida. En el presente caso, la honra ofrecida a Jesús es sólo aparente; el anfitrión y los otros huéspedes están al acecho para sorprender a Jesús en una eventual transgresión de los ritos de la ley. La apari- **2** ción del hidrópico resulta un poco inesperada. El texto no da a entender que hubiera sido hecho venir por el anfitrión mismo, y el entrar en una casa en la que se celebraba un banquete estaba permitido a cualquiera según las costumbres orientales (cf. 7,37).

---

207 Cf también el comentario preliminar a 11,37-54.

208. Cf. Lc 7,36; 11,37

209 De aquí el nombre de *parasceve*, o día de preparativos, que recibía el viernes; cf Mc 15,42

3 Sin que ninguno de los adversarios de Jesús haya dicho nada, Jesús, que conoce sus pensamientos (cf. 6,8), pasa, con su pregunta, al ataque abierto. Toda la escena es un paralelo a 6,6-11 y 13,13-17, así como también la pregunta corresponde a la de 6,9 y la contestación dada después por Jesús (v. 5) a la de 13,15.

4 Los interpelados reconocen su inferioridad con su silencio (cf. Mc 3,4). Por ello contesta Jesús mismo su pregunta y de una doble manera, sanando primero con el poder de su palabra al enfermo y mostrando así la licitud de una obra realizada en virtud de poder divino y, después, en forma de una nueva pregunta, que motiva, de manera expresa, la licitud de su acción.

5 Las palabras de Jesús muestran en su idea central una afinidad con las de 13,15 y Mt 12,11 [210]. Nadie espera a que pase el sábado para ayudar a salir de un pozo a un niño o sólo un animal doméstico que hayan caído en él.

6 El efecto de las palabras de Jesús es semejante al de 13,17.

La elección de los puestos
14,7-11

7 Propuso luego una parábola a los invitados, al notar cómo éstos
escogían los primeros puestos, diciéndoles: 8 «Cuando seas invitado
por alguien a un banquete de bodas, no te pongas en el primer
puesto, no sea que haya otro invitado más importante que tú, 9 y
cuando llegue el que te invitó a ti y al otro, te tenga que decir:
"Déjale ese lugar a éste"; y entonces, lleno de vergüenza, tengas
que ponerte en el último lugar. 10 Al contrario, cuando estés invitado,
ve a ponerte en el último lugar, para que, cuando llegue el que te
invitó, te tenga que decir: "Amigo, sube más arriba." Entonces que-
darás muy honrado delante de todos los comensales. 11 Porque todo
el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.»

Este primer discurso dirigido a los comensales, lo mismo que el siguiente, de construcción exactamente igual a él y dirigido a la

210 Cf. com. a este pasaje

persona del anfitrión, surge de la situación presupuesta del banquete. Lucas lo llama una «parábola», esto es, una instrucción en forma figurada; por la situación en que se apoyan estas palabras de Jesús, no pueden, sin embargo, ser entendidas como parábola en sentido corriente; se trata en ellas, en efecto, de un ejemplo tomado de la vida de sociedad, en el que, por otra parte, se manifiesta también la actitud ética interior de los que en él intervienen o al menos de algunos de ellos, su afán de honras y su vanidad. En cuanto al sentido del ejemplo hay que tener también presente que la historia profana no se concibe *desde el principio* como figurada y sólo figurada, como en otras parábolas en sentido estricto. Lo peculiar del presente pasaje más bien es que un proceso de la vida cotidiana profana, observado por Jesús mismo en un momento dado, queda interpretado parabólicamente y transpuesto al dominio de lo religioso. Lo que sucede en el dominio de lo profano se convierte así en imagen de lo que le sucederá al hombre con Dios. Según opinión de muchos exegetas modernos, aquí la tradición habría transformado en una regla de sociedad en la mesa lo que en su origen era una parábola escatológica, al igual que la parábola de Lc 12,57s aparece en Mt 5,25 transformada en una exhortación al espíritu de conciliación. Tal hipótesis es inaceptable por el motivo de ser, de suyo, totalmente inverosímil una tal profanización secundaria de un texto religioso en su origen y que privado de tal carácter no encajaría en el evangelio, si fuera entendido como simple regla de prudencia humana, tal como las que se encuentran en los libros sapienciales del AT[211] y en textos de las literaturas rabínica y griega. Según 20,46 (= Mc 12,39), sobre todo los escribas conscien- **8-10**
tes de su dignidad y significación, mostraban el afán de ocupar los primeros puestos en los banquetes, uso que tenía que tener en cuenta el anfitrión, para evitar que, por ejemplo, el de más categoría no recibiera el puesto de más honor. Así podía darse en la realidad el caso que Jesús toma como punto de partida de su instrucción. Hasta el v. 10 se mantienen sus palabras aún en el dominio del ambiente profano, burgués, y los conceptos del honor que en él

211. Cf., sobre todo, Prov 25,6s y Eclo 34(31)12-24.

11 rigen, que quedan elevados a una consideración de tipo religioso en la sentencia final del v. 11, ofrecida también en 18,14, así como en Mt 18,4 y 23,12, pero que parece estar aquí en su contexto originario. En ella se da expresión al principio según el cual Dios trata a los hombres [212]. *Sus* miras, las miras de Dios, son las que quedan expresadas con el final «para que» del v. 10, no las del que se sienta humildemente en el último puesto. Sólo así corresponde la sentencia a la doctrina de Jesús, y no, en cambio, si con ella se exigiera una humildad que sólo se abajara con el fin de ser después elevada. La conexión con el v. 11 es lo que convierte la vergüenza del ambicioso y la honra del humilde del banquete en una parábola.

Elección de invitados
14,12-14

12 *Decía también al que lo había invitado: «Cuando des una*
comida o una cena, no convides a tus amigos, ni a tus hermanos,
ni a tus parientes, ni a los vecinos ricos, no sea que también ellos
a su vez te inviten, y ello te sirva de recompensa. 13 *Al contrario,*
cuando des un banquete, invita a pobres, tullidos, cojos, ciegos.
14 *Dichoso tú entonces, pues ellos no tienen con qué recompensarte;*
porque así tendrás tu recompensa en la resurrección de los justos.»

La presente admonición dirigida al señor de la casa corresponde, tanto por su forma como por su sentido, a la que ha dirigido a los demás comensales. Tampoco en ella es posible una interpretación puramente literal. La invitación de los amigos, o sea, un hecho corriente en las relaciones humanas de la vida profana y que sirve en primera línea al cultivo de la vida de sociedad, queda mencionado por Jesús como ejemplo de un amor egoísta, basado en la reciprocidad y, por ello, desprovisto de valor moral (cf. 6, 32-34). A él contrapone Jesús en la invitación de los pobres y miserables, que no pueden corresponder a lo recibido, un amor verdadero, que

212 Cf Lc 1,51-53; sobre la forma pasiva, v com a Lc 6,38.

puede estar seguro de ser recompensado por Dios en la vida eterna (cf. ya Prov 18,17). Así como Jesús no pretendía, en el pasaje precedente, dar una instrucción sobre la elección de los puestos en un banquete, así tampoco discute aquí el hecho de la invitación a las personas más allegadas; sólo toma ocasión de un uso de la vida cotidiana para mostrar que un amor que se extiende *sólo* a aquellos que corresponden a él en igual manera, no tiene valor alguno ante Dios.

La «resurrección de los justos» referida como comienzo de la vida eterna no tiene que ser entendida aquí, con la antigua creencia judía, en sentido restringido, como si fueran sólo los justos quienes han de resucitar [213]. Sólo para ellos es una promesa la resurrección, ya que son los únicos que entrarán en la «vida». La continuación de la existencia de los que, para siempre, están alejados de Dios no puede, en cambio, llamarse «vida» y, por tanto, no se ha tomado en cuenta [214].

Parábola del gran banquete
14,15-24 (= *Mt 22,1-14)

[15] *Cuando oyó esto uno de los comensales, le dijo: «Dichoso*
el que participe en el banquete del reino de Dios.» [16] *Entonces él*
le contestó: «Un hombre quería dar un gran banquete y convidó
a mucha gente; [17] *y envió a un criado suyo a la hora del banquete*
para decir a los invitados: "Venid, que ya está todo preparado."
[18] *Pero todos, sin excepción, comenzaron a excusarse. El primero*
le dijo: "He comprado un campo y necesariamente tengo que ir a
verlo; te ruego que me dispenses." [19] *El segundo dijo: "He com-*
prado cinco yuntas de bueyes, y voy a ir a probarlas; te ruego que
me dispenses." [20] *El tercero contestó: "Me acabo de casar, y por eso*
no puedo ir." [21] *Preséntase, pues, el criado para referirle a su señor*
todas estas cosas. Entonces el dueño montó en cólera y dijo a su

213. Cf, por el contrario, Act 24,15

214 Una resurrección general de los muertos queda claramente supuesta en 11,31s = Mt 12,41s y Mc 12,26

criado: "Sal inmediatamente por las plazas y las calles de la ciudad, y a los pobres y tullidos y ciegos y cojos tráelos aquí." [22] *Más tarde le dijo el criado: "Señor, se ha hecho lo que has mandado, pero todavía queda sitio."* [23] *Entonces el señor le dijo al criado: "Pues sal a los caminos y a lo largo de cercados, y obliga a la gente a entrar, hasta que mi casa se llene.* [24] *Porque yo os digo que ninguno de aquellos que fueron invitados ha de probar mi banquete".»*

Las palabras finales de la última frase que precede hacen exclamar a uno de los comensales: «¡Dichoso el que participe en el banquete celestial!» La designación figurada del reino de Dios como banquete de fiesta era usual en el judaísmo [215]. Con estas palabras queda hecho el paso de la situación del banquete terreno al celestial. La parábola que a continuación sigue, ofrecida por Mateo en forma bastante diferente de la del texto de Lucas, aparece en éste en clara conexión —aunque no por ello necesariamente de carácter histórico— con el pasaje precedente 14,12-14. Lo que allí es objeto de la recomendación hecha al anfitrión, o sea, el invitar a los pobres en lugar de a los amigos pudientes, queda hecho realidad en la parábola, aunque en sí sólo a consecuencia de la manera de proceder de los invitados en un principio. La parábola, en la que Dios mismo es el anfitrión, tiene una dirección totalmente diferente que la del pasaje anterior y no es en sí más que una crítica contra los dirigentes religiosos del judaísmo, a quienes se anuncia su exclusión del reino divino, en el que entrarán, en cambio, los pobres, los «pecadores» y, en fin, hasta los mismos gentiles. Frente a la forma ofrecida por Mateo, la de Lucas afirma, en su conjunto, una mayor originalidad a causa de su unidad interna. Como originarios hay que considerar también la figura de *un solo* criado (en Mateo son varios), que no debe ser interpretada alegóricamente como la persona de Jesús, así como el detalle con el que se da cuenta de las disculpas de los invitados (v. 18-20). En cambio, el segundo envío del siervo a los caminos y cercados (v. 23), dato que difícilmente hubiera suprimido Mateo de haber sido originario, tiene probable-

215 Cf. com. a Mt 22,1s.

mente que explicarse a partir de la situación de la comunidad primitiva, en la que en la época de Lucas se trabajaba ya en la misión entre los gentiles [216].

Según el v. 23, el criado debe obligar a los vagabundos a acudir al banquete, esto es [217], intimarlos a ello con suave violencia por medio de insistente exhortación. San Agustín ha sido el primero [218] en una falsa y fatal interpretación de estas palabras *compelle intrare*, en encontrar en ellas el fundamento bíblico de la licitud del empleo de medidas de violencia contra los herejes, lo que le convierte en padre espiritual de la Inquisición. En el v. 24, a pesar del «porque yo os digo», que se sale algo del cuadro, habla todavía el anfitrión, como lo prueba la expresión de «*mi* banquete», y no Jesús.

Seriedad de la condición de discípulo
14,25-35 (= Mt 10,37s; 5,13; Mc 9,50; cf. Mc 8,34 = Mt 16, 24 = Lc 9,23)

25 *Grandes multitudes iban caminando con él, y volviéndose hacia*
ellas, les dijo: 26 *«Si alguno quiere venir a mí y no odia a su padre*
y madre, a su mujer e hijos, a los hermanos y hermanas, y más
aún, incluso a su propia vida, no puede ser mi discípulo. 27 *Quien no*
lleva su cruz y viene en pos de mí, no puede ser mi discípulo.
28 *Porque ¿quién de vosotros, queriendo edificar una torre, no*
se sienta antes a calcular los gastos, a ver si tiene para terminarla?
29 *No vaya a ser que, si después de poner los cimientos, no puede*
acabarla, todos los que lo vean empiecen a burlarse de él 30 *y a*
decir: "Este hombre comenzó a edificar, pero no pudo terminar."
31 *¿O qué rey, teniendo que salir a campaña contra otro rey, no*
se sienta antes a reflexionar si será capaz de enfrentarse con diez
mil hombres al que viene contra él con veinte mil? 32 *De lo contrario,*
mientras el otro está todavía lejos, le envía una embajada para
pedirle condiciones de paz.

216. Cf. com. a Mt 22,1-14 y el exc. sobre Mt 28,19s.
217. Como en Mc 6,45; Lc 24,29.
218. San Agustín, *C. Gaud. Don.* 1,25,28.

[33] *Igualmente, pues, cualquiera de vosotros que no renuncia a*
todos sus bienes, no puede ser mi discípulo.
[34] *Buena es ciertamente la sal; pero, si también la sal se vuelve*
insípida, ¿con qué se le devolverá su sabor? [35] *Ya no sirve ni para*
la tierra ni para el estercolero; hay que tirarla fuera. El que tenga
oídos para oir, que oiga.»

La presente sección no forma una unidad de carácter originario. Formando grupos aparte van los v. 26s, 28-32 y 34s. También el v. 33 ha sido seguramente puesto por Lucas en el lugar en que aparece. A pesar del dato de situación dado por el evangelista en el v. 25, se trata de una instrucción dirigida a los discípulos. La seriedad y la importancia sobre toda otra cosa de la condición de discípulo, de ir en pos de Jesús, no queda expresada en ningún otro lugar con tanta decisión y rigor. De especial importancia es el *hecho de que la persona de Jesús figura aquí en lugar del reino* de Dios. No hay otro camino para la vida eterna que seguir a Jesús.

25 El dato de situación del v. 25 delata, en su imprecisión, la mano de Lucas [219].

26 Los v. 26s los ofrece Mateo (10,37s) en el discurso de la misión de los discípulos, con considerables variaciones en cuanto a su forma [220]. La forma paradójica del v. 26, según el cual sólo puede ser discípulo de Jesús quien odia a los que por naturaleza le están más cercanos y le son más queridos, frente a la ofrecida por Mateo es, sin duda, la originaria, como lo confirma también Jn 12,25. Sólo la figura de la mujer y los hermanos, que faltan en Mateo, deben haber sido completados por Lucas [221], asimismo también «la propia vida» [222]. El odio exigido aquí por Jesús queda muy certeramente parafraseado en el texto de Mateo. No es odio en sentido psicológico lo que se exige, sino la colocación consciente (cf. Dt 21,15) de

219. Cf com a Lc 12,1.
220. El versículo 27 se encuentra otra vez en versión distinta en 9,23 (= Mt 8,34)
221. Lo mismo que Lc 18,29, frente a Mc 10,29.
222. A partir de 9,24 = Mc 8,35.

las personas más cercanas tras los deberes del discipulado. Sólo quien es capaz de la radical y dolorosa decisión de posponer todos los lazos naturales humanos al vínculo que une con Jesús [223], quien está dispuesto a entregar incluso la propia vida en el martirio, puede ser realmente discípulo de Jesús. Jesús no anula el cuarto mandamiento, antes bien lo reconoce de manera expresa [224]. Pero el mandato de la adhesión a su persona es de mayor importancia y exige, en caso de conflicto, que el discípulo considere a sus mismos padres como enemigos de la causa de Dios (cf. Dt 33,9).

El v. 27, que vuelve a encarecer en forma distinta la necesidad **27** del odio a la propia vida, dice claramente que seguir a Jesús significa estar dispuesto al martirio. El giro «llevar su cruz», a pesar de no estar atestiguado en la literatura rabínica antigua, no parece ser de creación nueva, sino haber sido corriente como designación figurada de la renuncia a la propia vida. En nuestro pasaje va en clara relación con el propio destino de muerte de Jesús: el llevar su cruz (es decir, la cruz destinada para cada uno) y marchar tras Jesús son una misma cosa.

Por ser el seguimiento de Jesús empresa de tan singular grave- **28-32** dad, sería falso lanzarse a ella con irreflexión y temeridad; sólo de una consideración madura y serena debe surgir el ánimo necesario para decidirse a aceptarla. A la ilustración de este pensamiento sirve la doble parábola de los v. 28-32, cuyo sentido es éste: el seguimiento de Jesús es una empresa de tales proporciones, que no todos poseen las fuerzas que exige. Por ello debe cada uno examinarse a sí mismo y quien no se sienta capaz de acometer tal empresa, debe abstenerse de hacerlo; los irreflexivos y los indecisos, se exponen a un fracaso que puede acarrearles, al mismo tiempo, la pérdida de la salvación. La idea central de la parábola es también familiar a la filosofía estoica [225].

El v. 33, que muestra estrecho contacto de contenido con 12,33 **33** y 18,22, no da expresión a la moral de la doble parábola, sino que saca una consecuencia práctica de la misma, que vuelve a acoger

223. Cf. Lc 9,59-62; 8,19-21; 11,27s.
224. Cf. Lc 18,20 = Mc 10,19; Mc 7,10-12
225. Cf. EPICTETO, *Diss.* III, 15,9; también FILÓN, *De Abraham* 105.

el pensamiento de los v. 26s y prueba así que Lucas entiende la parábola en conexión con los mismos: sólo quien está dispuesto a cualquier sacrificio y arriesga lo más difícil, puede ser realmente discípulo de Jesús. Pero precisamente esta unión de la doble parábola con la idea de seguir a Jesús parece crear un difícil problema teológico, ya que la consecuencia que de ello tiene que ser necesariamente deducida es sólo la de que quien quiera someterse a la difícil tarea de seguir a Jesús, tiene que examinar primero sus fuerzas, y si, en este examen, llega a la clara conclusión de que no está a la altura de la empresa, entonces no debe arriesgarse desde un primer momento a ella; sólo así evitará la catástrofe. Según el evangelio hay, sin embargo, dos maneras de seguir a Jesús: una a la que están obligados todos los que oyen el llamamiento de Jesús, y otra especial, que consiste en el seguimiento personal suyo y exige los más grandes sacrificios, de los que no todos son capaces (cf. 9,57-62).

34 La sentencia sobre la sal, que en Mateo aparece referida expresamente a los discípulos en el sermón de la montaña (5,13), va también en Lucas aplicada a ellos. Tampoco en Mc 9,50*a* puede ser otro su sentido. En nuestro texto va detallada aún más claramente que en el breve pasaje de Marcos la inutilidad de la sal que ha perdido la cualidad que le es propia; ni siquiera para ser
35 aprovechada, con otros desperdicios, como abono es buena, ya que esterilizaría el terreno (cf. Jue 9,45) y dañaría también al resto del estiércol. Como algo absolutamente inútil es arrojada, pues, según costumbre oriental, a la calle. La admonición formularia añadida [226] exhorta a la reflexión de lo que será el destino, aludido en la imagen de la sal, del discípulo que ha perdido el espíritu que le debe ser propio, de entrega sin compromisos a su Maestro.

---

226. Cf. Lc 8,8 = Mc 4,9.

Parábolas del amor misericordioso
15,1-32

El cap. 15 consiste en tres parábolas, de las cuales las dos primeras forman pareja tanto por su pensamiento central como también por su forma. La tercera, distinta en la forma (narración), ha sido posiblemente colocada por Lucas en este contexto a causa de la afinidad de su contenido.

La oveja perdida y la dracma perdida
15,1-10 (= Mt 18,12-14)

[1] *Ibanse acercando a él, para escucharlo, todos los publicanos y*
pecadores. [2] *Los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo:*
«¡Pero este hombre acoge a los pecadores y come con ellos!»
[3] *Entonces les propuso esta parábola:* [4] *«¿Quién de vosotros,*
teniendo cien ovejas y habiendo perdido una de ellas, no abandona
las noventa y nueve en el desierto, y va en busca de la que se le
ha perdido, hasta encontrarla? [5] *Y cuando la encuentra, se la pone*
sobre los hombros, lleno de alegría; [6] *y apenas llega a casa, reúne*
a los amigos y vecinos, y les dice: "Alegraos conmigo; que ya
encontré la oveja que se me había perdido"? [7] *Os aseguro que igual-*
mente habrá más alegría en el cielo por un pecador que se con-
vierta, que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de
conversión.
[8] *«¿O qué mujer que tenga diez dracmas, si se le pierde una,*
no enciende una luz y barre la casa, y la busca cuidadosamente,
hasta encontrarla? [9] *Y cuando la encuentra, reúne a las amigas y*
vecinas, y les dice: "Alegraos conmigo; que ya encontré la dracma
que se me había perdido." [10] *Igualmente — os digo — habrá grande*
alegría entre los ángeles de Dios por un pecador que se convierta.»

La parábola de la oveja perdida la ofrece también Mateo, unida a la sentencia sobre el escándalo, habiendo adaptado su forma al

nuevo contexto en que la coloca. De aquí se explican las notables diferencias que su texto presenta en ambos evangelistas.

1s El dato de situación, que, sin duda, también aquí procede de Lucas, es de carácter indeterminado, y no tiene que ser interpretado en el sentido de que los publicanos y «pecadores», y fariseos y escribas hubieran acudido a Jesús, todos al mismo tiempo. Entre los publicanos y «pecadores», esto es, entre los que, según los fariseos, vivían ajenos a la ley, había también quienes acudían a Jesús, deseosos de salvación, y eran acogidos por él con solícito amor [227].

El principio de los rabinos fariseos era, en cambio: «Nadie se reúna con un impío, ni siquiera para conducirle al estudio de la ley.» Según su doctrina, el pecador en cuanto tal no es nunca objeto del amor divino, sino sólo después de su conversión.

3 Jesús justifica entonces su trato con los pecadores remitiendo al ejemplo que tenemos en Dios. La complacencia divina en la conversión de todo pecador es una prueba de que también en su estado de pecado tiene un precio para él, es objeto de su amor y no sólo de su ira. Esta verdad queda expuesta por medio de las dos parábolas aquí ofrecidas. La forma de pregunta retórica de gran efecto psicológico, apremiante para el auditorio, la ofrecen también otras parábolas de Jesús [228]. Ambas parábolas están tomadas de la vida de las gentes sencillas.

4-6 El hombre a quien se le ha escapado una oveja, apacienta él mismo su rebaño, que constituye toda su hacienda, y no tiene criados. Por ello abandona preocupado las restantes ovejas, mientras va en busca de la oveja perdida, que, sin embargo, le es de tanto valor, que emprende, a pesar de todo, su búsqueda y no descansa hasta que felizmente la encuentra. Su alegría por el encuentro es tan grande, que tiene que dar cuenta de ello a sus vecinos.

8s También el gozo de la mujer por una dracma perdida y felizmente encontrada es tal, que tiene que darle expresión ante sus

---

227. Cf. com. a Mc 2,13-17

228 Cf. Lc 11,5 11; 14,28.31; 17,7 y passim

vecinas La distinción en los números en ambas parábolas no tiene significado alguno en cuanto a su interpretación, sino que es un rasgo de carácter real. Si el hombre tuviera sólo 10 ovejas, no podría mantener su vida con ellas; si la mujer, por el contrario, hubiera tenido 100 dracmas, la pérdida de una hubiera dejado de ser un daño sensible para ella.

El v. 7, del que el v. 10 es una repetición, expresa el pensamiento **7-10** central de la parábola. En el cielo, esto es, para Dios [229], hay más alegría por la conversión de un solo pecador, que no por 99 justos, que no necesitan de ella. La cualidad de «justos» hay que entenderla, en sentido propio, como de hombres realmente piadosos, no en sentido irónico [230]. Jesús habla aquí de Dios en manera muy antropomórfica. No es que para Dios tenga más valor el pecador que al fin se convierte que los hombres verdaderamente justos. Pero Dios «no se complace en la muerte del pecador, sino que quiere que se convierta y viva» (Ez 18,23) y por ello es su gozo tan grande ante la conversión del pecador, ya que, hablando humanamente, se trata de uno que podía darse por perdido. Sólo la complacencia extraordinaria, la «alegría» de Dios ante la conversión del pecador queda destacada sobre la base de la parábola en esta sentencia, no que Dios ame más al pecador que al justo. Ambas parábolas alcanzan su pleno sentido entendidas en conexión con el propio amor de Jesús por los pecadores, que obedece a la voluntad salvífica divina, que se extiende también a ellos y precisamente a ellos. La misión de Jesús es «buscar y salvar lo que estaba perdido» (19,10), lo cual es, al mismo tiempo, la prueba visible de que Dios no sólo desea la conversión del pecador, sino que va además en su búsqueda, como el pastor tras la oveja extraviada; el pecador, como enseña ya el AT (cf. Jer 24,7), no puede volverse a Dios sólo con su propia iniciativa. Ambas parábolas consideran el proceso de la conversión del pecador desde el punto de vista divino exclusivamente. En cambio, no quedan ilustradas en ellas la actitud espiritual del pecador

229. Cf. Lc 15,18; Mt 16,19, 18,18; la expresión sirve como perífrasis para evitar el nombre de Dios; asimismo en Lc 14,10: «entre los ángeles de Dios»; cf. com a Lc 12,8s

230 Cf com a Mc 2,17 y antes p 151s

y la psicología de la conversión, cometido que queda reservado a la parábola que sigue a continuación.

Parábola del hijo pródigo
15,11-32

[11] *Añadió luego: «Un hombre tenía dos hijos.* [12] *Y el más joven de ellos le dijo al padre: "Padre, dame la parte de herencia que me corresponde." Entonces el padre les repartió sus bienes.* [13] *Después de pocos días, el más joven lo reunió todo, se marchó a un país lejano y allí despilfarró su hacienda, viviendo con prodigalidad.*

[14] *»Después de haberlo malgastado todo, sobrevino un hambre muy grande por toda aquella región, y él comenzó a carecer hasta de lo más necesario.* [15] *Entonces fue a ponerse al servicio de un hombre de aquella región, que lo mandó a sus campos para apacentar puercos.* [16] *Él ansiaba llenar su estómago siquiera de las algarrobas que comían los puercos, pero nadie se las daba.*

[17] *»Entrando entonces dentro de sí mismo, se dijo: "¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan de sobra, mientras yo estoy aquí muriéndome de hambre!* [18] *Ahora mismo me voy a ir a casa de mi padre, y le diré: Padre, pequé contra el cielo y contra ti;* [19] *ya no soy digno de llamarme hijo tuyo; trátame como a uno de tus jornaleros."* [20] *Partió, pues, y volvió a la casa de su padre.*

»Todavía estaba lejos, cuando su padre lo vio venir; entonces, hondamente conmovido, echó a correr hacia su hijo, se abrazó a su cuello y lo besó repetidamente. [21] *El hijo le dijo entonces: "Padre, pequé contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de llamarme hijo tuyo."* [22] *Pero el padre ordenó a sus criados: "Inmediatamente, traed el vestido más rico y ponédselo; ponedle también un anillo en su mano y sandalias en sus pies.* [23] *Luego traed el becerro cebado, matadlo, y vamos a comer y a celebrar alegremente la fiesta.* [24] *Porque este hijo mío había muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido hallado." Y comenzaron a celebrar la fiesta con alegría.*

[25] *»Pero el hijo mayor estaba en el campo. Y al volver, cuando*

iba acercándose a la casa, oyó la música y la danza; [26] *y llamando a uno de los criados, le preguntó qué significaba aquello.* [27] *El criado le respondió: "Es que ha vuelto tu hermano, y tu padre ha mandado matar el becerro cebado, porque lo ha recobrado sano y salvo."* [28] *Entonces él se enfadó y no quería entrar; pero su padre salió para llamarlo.* [29] *Él contestó entonces a su padre así: "De modo que hace ya tantos años que te vengo sirviendo, sin haber quebrantado jamás ninguna orden tuya, y nunca me diste siquiera un cabrito para que yo celebrara alegremente una fiesta con mis amigos;* [30] *pero, cuando llega ese hijo tuyo que ha malgastado la hacienda con malas mujeres, has mandado matar para él el becerro cebado."* [31] *Entonces le contestó el padre: "Hijo mío, tú siempre estás conmigo, y todas mis cosas son tuyas;* [32] *pero había que hacer fiesta y alegrarse, porque ese hermano tuyo había muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido hallado".»*

La tercera parábola sobre el tema de lo perdido tiene como punto central no la figura de un animal falto de razón o un objeto sin vida, sino un hombre. Junto al amor de Dios, del padre, queda aquí expuesto también de manera conmovedora el hecho de la culpa humana. La circunstancia de que sean las figuras de padre e hijo las que en la parábola quedan contrapuestas, deja destacar también de manera clara desde un principio su pensamiento central de que el hombre es objeto del amor divino también en su calidad de pecador. La parábola del hijo pródigo está considerada con razón, por la profundidad y la grandeza de su tema y por la belleza de su forma, como la perla entre todas las parábolas de Jesús transmitidas en los evangelios: «el evangelio del evangelio».

Según el derecho sucesorio judío, establecido en Dt 21,17, a la **12**
muerte del padre debía el primogénito, como heredero principal, recibir el doble de los bienes muebles que los demás hijos, mientras que los bienes inmuebles no podían, en principio, ser vendidos (cf. Lev 25,23ss). Si el padre, en cambio, quería ya durante su vida repartir él mismo su hacienda, no estaba sometido de manera estricta a tales disposiciones. Que este procedimiento de repartición de los

bienes no era insólito, lo prueba Eclo 30,28ss. Pero también en este caso, el padre tenía, mientras vivía, el derecho al usufructo de la hacienda familiar inmueble, que era inalienable (cf. 21,31).

13 Tras una breve dilación después de recibida la parte de sus bienes, el hijo menor lleva a la práctica la decisión, tomada ya largo tiempo atrás, de abandonar la casa paterna. Se marcha con su fortuna a una tierra extranjera, donde está libre de la vigilancia del padre y disipa allí su herencia en una vida desordenada. Su pecado consiste al mismo tiempo en la marcha de la casa paterna y en su
14 vida de placeres, doble causa que le conduce rápidamente a la más profunda miseria, que por el hambre que se apodera entonces del país donde reside, amenaza en convertirse para él en verdadera catástrofe, ya que no encuentra allí a nadie que esté dispuesto a ayudarle.

15 Para no morirse literalmente de hambre, se dispone a echar mano de cualquier ocasión que se le ofrezca para ganarse la vida. El extranjero a quien se acoge es un duro señor, que le encomienda el peor y el más despreciado de sus trabajos; para un judío hijo de buena familia, el servicio como porquero [231] suponía la peor de las humillaciones imaginables. Aparte de todo tiene aún que pasar hambre, hasta tal punto que se daría por contento con las indigestas algarrobas de que se alimentan los cerdos que guarda. Comer algarrobas significaba en Palestina la más dura de las miserias.

17 El grado sumo de humillación y necesidad en que se encuentra le lleva a reflexionar; entra dentro de sí mismo y comienza a comparar su miseria con la suerte tanto mejor que tienen los jornaleros en casa de su padre. Ello es el comienzo de su conversión.

18s La consideración de su miseria le lleva a la confesión de su culpa Una prueba de la autenticidad de su arrepentimiento es que se acuerda de las pruebas de amor que ha recibido de su padre y se decide a atreverse a volver a él y a reconocer su pecado sin intentar disculparse. Para mejorar su situación de entonces podría intentar encontrar en su patria un trabajo como jornalero con otro amo; su deseo es, sobre todo, el volver a la casa paterna. Que quiera servir

---

231. Cf Lev 11,7; Mt 7,6

allí sólo como jornalero no supone un sentimiento de viril orgullo, que no quiere dejarse regalar ni aun de su mismo padre, sino que se basa únicamente en su conciencia de no ser digno de una acogida en calidad de hijo. Al volver arrepentido a la casa paterna tenía aún el derecho al disfrute en común de la hacienda familiar inalienable; sólo la obtención de patrimonio privado le estaba vedada en adelante.

La decisión se pone por obra, y el relato se vuelve hacia la figura **20** del padre, que es el personaje central de la parábola. Desde lejos reconoce ya a su hijo, y no espera en actitud fría y reservada a que se le acerque, aún menos le rechaza con ira e indignación, sino que embargado de amor y compasión se apresura a salir al encuentro de su desgraciado hijo, colmándole de las manifestaciones de su imperturbable amor paternal. El hijo no quiere ahorrarse, a pesar **21** de todo, la confesión de su culpa. El recibimiento que le dispensa su padre tenía que llevar en él a su pleno desarrollo la conciencia de su pecado y su arrepentimiento. Necesario sigue siendo con todo el hecho de su confesión, por manifestar así, ante el padre, la actitud en que vuelve.

El padre es, desde ahora, el único que actúa. «El que ha llegado **22-24** como vagabundo queda en seguida equipado como huésped de honor» (Klostermann), y la fiesta, que con motivo de su llegada se organiza, es una muestra de que la felicidad del padre por la vuelta del hijo no conoce límites. También las palabras con las que motiva las órdenes de los preparativos son sólo expresión espontánea de su júbilo. Los términos «muerto» y «perdido» no tienen que ser entendidos en un sentido ético (= encenagado en el vicio), sino quieren decir sólo que estaba dado por muerto y perdido el hijo que entonces vuelve.

Con el v. 24 podía quedar terminada la parábola sin que se echara **25** de menos nada en ella. Sin embargo, sigue una última parte en que se justifica la actitud del padre frente al hijo vuelto a la casa paterna.

El hecho de que el hijo mayor no entra en seguida en la casa, **26** sino que se informa de uno de los criados, es del todo natural y no una prueba de que no se sienta a gusto en la casa paterna.

Tampoco la respuesta del criado, que no podía ser otra, ya que **27** no hace sino dar cuenta de los hechos, delata un tono de ironía o

sarcasmo, o de instigación en contra del hermano vuelto. Su ira está
28-30 motivada sólo por la acción del padre. No quiere ver al recién llegado y se niega a darle, en su conversación con el padre, el tratamiento de «hermano», todo lo cual revela en él un carácter egoísta. Los reproches que opone a los intentos de apaciguarle y convencerle del padre no son una prueba de que se hubiera sentido hasta entonces objeto de un trato desfavorable por parte del mismo, sino que considera la forma en que el padre ha recibido al hijo que los abandonó y vuelve entonces en estado de miseria como premio al libertinaje, como muestra incomprensible de la preferencia por el malo sobre quien ha dado largas pruebas de fidelidad y aplicación al trabajo.

31 En la respuesta del padre hay que advertir que no discute ni encubre ninguno de los hechos objetados por el hijo mayor, y sólo niega que haya recibido él menos amor de su parte: él goza de la compañía continua de su padre, toda la hacienda le pertenece, ¿no le parece aún bastante felicidad? Simplemente, para organizar fies-
32 tas extraordinarias no había habido ocasión. La celebrada entonces, en cambio, por la vuelta del hijo menor, no era merecida por su parte desde luego; a pesar de todo no ha dejado aquél de serle querido, por ser su hijo, y por ello el gozo del padre es tan grande al tenerlo de nuevo. Hablar en una situación tal de lo que es o no es justo, está del todo fuera de lugar; sólo el amor tiene entonces la palabra. Un padre no podía proceder de otra manera, en un caso así; si no, no sería padre.

El pensamiento central de la parábola es exactamente el mismo que el de las dos precedentes, ilustrando el amor de Dios también por los hijos perdidos, por los pecadores, y su gozo ante su conversión, una vez más y en forma aún más concluyente que aquéllas; el amor de Dios por los pecadores queda además justificado de manera expresa frente al escándalo que produce en los justos. Los exegetas dividen sus opiniones sobre el punto de si el hijo mayor representa a los fariseos o sólo a los justos en general. La objeción de que sirve a su padre con fidelidad efectiva y no sólo aparente, mientras que la piedad farisea queda declarada en otras ocasiones

por Jesús como de valor nulo en la presencia de Dios, no puede ser reconocida como concluyente, ya que la religiosidad farisea era subjetivamente auténtica; por otra parte, las palabras «tú siempre estás conmigo» (v. 31), no aplicables a los fariseos, no necesitan ser interpretadas alegóricamente. De hecho hay que tener en cuenta también que en la época de Jesús eran los fariseos, en realidad, los justos, siendo la mentalidad farisea la que se transparenta en las palabras del hijo mayor al padre: «Sin haber quebrantado jamás una orden tuya» [232], y la que le hace no comprender la conducta del padre frente al hermano en la miseria, a quien niega hasta el título de su parentesco.

La parábola reprocha a los fariseos, que con el desprecio que sienten por los pecadores y el escándalo que toman de la solicitud pastoral de Jesús por ellos, se colocan contra Dios mismo y no entienden los planes de su voluntad salvadora. Su propia piedad egoísta se basa en una falsa idea de Dios. Frente a ellos, la última parte de la parábola pretende destacar que, en las relaciones entre el hombre y Dios, está fuera de lugar toda exigencia de derecho humana, por ser la actuación de Dios para con el hombre sólo bondad libre y generosa (cf. Mt 20,1-16). Por ello, el capítulo final de la parábola no es un simple apéndice de mano tardía o un segundo punto culminante, ya que el tono no va en la parábola en la conducta de los dos hijos; sino en la del padre, cuya figura representa a Dios.

La idea central de la parábola queda aún más a las claras comparándola con la de los dos hijos de Mt 21,28-32, en la que Dios aparece como figura del señor que exige obediencia. Aquí, en cambio, va presentado sólo como la bondad que perdona también a aquel que no ha cumplido su voluntad, pero se convierte a él arrepentido.

Sin alcance alguno es la afirmación de exegetas modernos de que la parábola del hijo pródigo [233] sea la proclamación del evangelio de la gracia divina fuera de la cruz y la obra redentora de Cristo, así como que no encuentre en ella lugar alguno la doctrina de la gracia preveniente, según la cual el principio de todo proceso de redención viene de Dios y no del hombre, por ser el «hijo pró-

232 Lc 15,29; cf. 18,11.

233. Como también Lc 7,41ss y 18,9ss

digo» quien toma por sí mismo la decisión de volver y la lleva a la práctica. Tales artículos de fe *no podían* tener un puesto en la parábola, que puede y quiere ilustrar *una sola* verdad religiosa: la bondad de Dios también con el pecador, cuya salvación desea y quiere.

Jesús y los bienes terrenales
16,1-31

El cap. 16 trata, en su totalidad (con excepción de las tres breves sentencias de los v. 16-18), del problema de la actitud de los cristianos ante los bienes terrenales, tan importante para Lucas, siendo, por tanto, probablemente obra del evangelista la reunión del material aquí contenido y su composición en una unidad.

Parábola del administrador infiel
16,1-3 (cf. Mt 6,24)

1 *Decía también a sus discípulos: «Había un hombre rico que*
tenía un administrador, el cual fue denunciado ante su dueño como
malversador de sus bienes. 2 *Lo llamó, pues, y le dijo: "¿Qué es*
eso que estoy oyendo de ti? Entrégame la cuenta de tu administra-
ción; que ya no podrás seguir de administrador mío."
3 *»El administrador dijo entonces para sí: "¿Qué voy a hacer,*
ahora que mi señor me quita la administración? Ponerme a cavar,
ya no puedo; irme a pedir limosna, me da verguenza 4 *Pero ya*
caigo en la cuenta de lo que tengo que hacer, para que, cuando
quede destituido de la administración, las gentes me reciban en sus
casas." 5 *Efectivamente, fue llamando uno por uno a los deudores*
de su señor, y le preguntó al primero: "¿Cuánto debes a mi amo?"
6 *Éste contestó: "Cien* bat *de aceite." Entonces le dijo él: "Pues*
toma tu recibo, siéntate ahí y escribe en seguida que son cincuenta."
7 *Después preguntó a otro: "Y tú, ¿cuánto debes?" Éste contestó:*
"Cien kor *de trigo." Él le dice: "Toma tu recibo y escribe que*
ochenta."

[8] *»Y alabó el Señor al administrador infiel, por haber obrado tan*
sagazmente. Pues los hijos de este mundo son más astutos en el trato
con los suyos que los hijos de la luz.
[9] *»Pero yo os digo: Procuraos amigos mediante el Mammón injus-*
to, para que, cuando éste os falte, os reciban en los eternos taber-
náculos.
[10] *»El que es fiel en lo poco, también lo es en lo mucho; y el*
que es injusto en lo poco, también lo es en lo mucho. [11] *Si, pues, no*
habéis sido fieles en el manejo del Mammón injusto, ¿quién os con-
fiará el auténtico? [12] *Y si no habéis sido fieles en lo ajeno, ¿quién*
os dará lo vuestro?
[13] *»Ningún criado puede servir a dos señores; porque o aborre-*
cerá al uno y amará al otro, o se interesará por el primero y menos-
preciará al segundo. No podéis servir a Dios y a Mammón.»

La figura central de la parábola no es un rico hacendado, de **1**
los que en la época de Jesús los había sobre todo en Galilea, sino
su administrador, quien es acusado ante su señor de disipar su
hacienda por su mala administración. Si la acusación es o no justi-
ficada, no se nos dice en el relato, y no tiene tampoco interés para
la parábola.

De importancia es sólo que el señor presta crédito a la acusación **2**
y que el administrador no consigue volver a ganar la perdida con-
fianza, siendo destituido y exigiéndosele cuentas, esto es, se le hace
presentar las facturas, los recibos de las deudas, etc., que el señor
parece no haber examinado por sí mismo nunca hasta entonces
(quizá vivía fuera del país, en tierra extranjera).

El monólogo de los v. 3s [234] nos muestra al personaje que tiene **3s**
que abandonar en breve su cargo, ocupado con reflexiones sobre el
futuro. En la posibilidad de conseguir algo ante su señor, con ruegos,
no piensa siquiera. Los dos caminos «honrados» de seguir adelante
después de su destitución, cavar — mencionado como ejemplo pro-
verbial de un duro trabajo físico — y la mendicidad de profesión,
quedan descontados en su caso por diversos motivos. De pronto le

234. Cf Lc 12,17; 15,17-19, 18,4s

viene una idea salvadora, cuya realización puede ayudarle a quedar libre de todo cuidado para el futuro, decidiéndose a salir adelante a costa de su señor mismo.

5 Uno a uno va haciendo acudir a los deudores de su señor — los dos mencionados en la parábola lo son sólo a manera de ejemplo —, uno a uno, ya que negocios tales como los que se propone, se llevan mejor a cabo sin testigos. La pregunta que les hace no tiene el fin de servir a su información, ya que él tiene los recibos en sus manos;
6 sólo es un medio de hacer viva la exposición y sirve, en fin, para enterar al oyente. Un *bat* es una medida de capacidad de 36,44 litros. Cien *bat* de aceite son el rendimiento anual de 160 olivos. Si los dos deudores son arrendatarios del terrateniente (cf. 20,9), que están atrasados con sus pagos, o, lo cual es más verosímil, comerciantes que han recibido la mercancía a crédito, no tiene importancia para la comprensión de la parábola. La variación del recibo hay que figurársela como una sustitución del antiguo por uno nuevo, que es entregado después al propietario. El que el deudor consienta en la propuesta del administrador, no queda dicho de manera expresa, pero presupuesto como natural.

7 La reducción recibida por el segundo deudor es más pequeña con relación a su deuda, pero, como un *kor* = 10 *bat*, la cantidad resulta mucho mayor. En cuanto a su valor son las dos cantidades perdonadas aproximadamente iguales, por ser el precio del aceite mucho más elevado que el del trigo.

8 El v. 8*a* expresa el pensamiento central de la parábola: *el administrador es alabado por el Señor a causa de la sagacidad con que proveyó para el futuro mientras tenía aún tiempo para ello. En su sagacidad y no en cosa otra alguna reside la ejemplaridad de su manera de proceder.* Teniendo pues en cuenta que lo importante en la parábola es sólo este rasgo y no el de la injusticia con que procede el administrador, que no es tampoco alabada, pierde entonces todo su posible carácter sospechoso e «inmoral». La figura del administrador infiel no es entonces más dudosa que la de la serpiente (Mt 10,16), propuesta también como ejemplo de sagacidad, o la del ladrón, que llega tan por sorpresa como el hijo del hombre en la parusía (Lc 12,39s).

El v. 8*b* da una motivación general y sentenciosa de la alabanza recibida por el administrador, que deja reconocer en su formulación la mano de Lucas. Los «hijos de este mundo» son los hombres que están dominados en sus principios y en su actuar por el espíritu de este mundo alejado de Dios y sometido al influjo de Satán [235], y para los que no existen más que fines terrenales Los hijos de este mundo se manifiestan superiores a los «hijos de la luz» [236] en sagacidad y amplitud de visión en la consecución de sus intereses y en la elección de los medios adecuados para el alcance de sus fines. Estas palabras contienen claramente un reproche contra los hijos de la luz (que se dejan conducir por la luz que proviene de Dios), pero tienen que ser también entendidas como un imperativo (o aviso): en la empresa sin comparación más importante, y al mismo tiempo más difícil, más trabajosa; de la búsqueda de la salvación, deben tomar como ejemplo la conducta segura que los hombres mundanos, guiados e impulsados por su egoísmo, dejan ver en sus asuntos puramente humanos. «En el trato con los suyos» va referido a un determinado círculo de hombres, que abarca también por otra parte un determinado círculo de intereses.

El que en el v. 8*b* es Jesús quien habla, está fuera de duda. En cambio se dividen las opiniones de los exegetas sobre quién sea «el señor», que en el v. 8*a* alaba al administrador infiel, si el propietario o la persona de Jesús mismo. En el caso de que se tratara del terrateniente, sería sorprendente que alabara al hombre que le ha ocasionado tales daños de consideración. También en el caso de que su alabanza vaya dirigida sólo a la sagacidad del administrador, reconocida aunque de mala gana por su señor, habla en contra de tal interpretación la circunstancia de que el fraude estaba tan bien preparado que no podía el señor tener noticia del mismo, lo cual queda presupuesto de manera clara en la parábola, ya que sólo en este caso merece su manera de proceder el calificativo de «sagaz», pero no si el amo podía enterarse luego y entregarle a los tribunales. A ello se añade la estrecha conexión lógica existente

235. Cf. Lc 4,6; Jn 12,31; 2Cor 4,4.
236. Cf Jn 12,36; Ef 5,8; 1Tes 5,5; cf. también Lc 7,35.

entre los v. 8*a* y 8*b*, de lo que se deduce la conclusión de un solo sujeto hablante para ambas mitades del mismo; porque el v. 8*b* da o el motivo por el que merece alabanza el administrador, como representante de los hijos de este mundo, o expresa el contenido entero de la alabanza que le es tributada. Que Jesús no dé su propio juicio hasta el v. 9 con el «también yo os digo» junto al del terrateniente, contenido en v. 8*a*, es una opinión insuficientemente fundada, ya que tampoco en 8*b* es el terrateniente quien habla [237].

Sobre todo hay que tener en cuenta que el v. 9 no forma ya parte de la parábola. Según esto hay que quedar, pues, en que en el v. 8*a* no es Jesús quien hace pronunciar al terrateniente el juicio sobre la acción del administrador, sino el evangelista a Jesús, el «Señor» [238], en forma simplemente narrativa (en lugar de en estilo directo), juicio que se continúa después en forma de estilo directo en el v. 8*b* [239]. Para el sentido de la parábola no supone diferencia alguna que por el «Señor» se entienda a Jesús o al propietario, ya que también en este último caso es Jesús mismo quien, a través del perjudicado, destaca en el proceder del administrador el único rasgo que quiere ser ofrecido como ejemplar. Con el v. 8 queda la parábola terminada junto con su moral.

9 Los v. 9-13 son sólo una especie de apéndice a la parábola, añadido por Lucas. El punto común que une a los cinco v. entre sí es la palabra «Mammón» (v. 9.11.13). Probablemente van entendidos por Lucas como *aplicaciones* de la parábola, pero tienen que separarse como unidades aparte el v. 9, los v. 10-12 y el v. 13. Que los v. 10-12 no pertenecían en su origen a la parábola es un hecho evidente que tampoco es difícil de reconocerse en el v. 9.

El v. 9 puede bien entenderse en la mente de Lucas, el evangelista de los pobres y de la limosna, como una segunda aplicación de la parábola adaptada a la práctica de la vida, ya que en él se dice en lo que consiste la verdadera sagacidad cristiana: hay que utilizar al «Mammón» injusto de tal modo que se ganen, por medio

237. Cf. también Lc 18,6-8, donde queda referido asimismo en el v. 6 Jesús con el «señor», siguiendo luego en el v. 8 un «yo os digo».

238. Cf. com. a Lc 7,13.

239. Cf. la misma desigualdad estilística en Lc 5,14; Act 1,4s.

de él, amigos en el cielo; hay que hacer, pues, lo contrario de lo que el propietario había esperado como cosa natural de su administrador, esto es, que le mantuviera y le aumentara sus riquezas. Entendido como aplicación de la parábola, el v. 9 significa, por otra parte, una limitación de su sentido, ya que el empleo del «Mammón» para la limosna no es la única manera de conseguir amigos en el cielo. Su idea central es además distinta que la de la parábola. El «Mammón» y la recta manera de hacer uso de él no son aludidos hasta el v. 9, mientras que es otro el punto de vista dominante en la parábola: mostrar en el ejemplo de un hombre mundano cómo se debe proceder con sagacidad y decisión para el futuro. En el v. 9 se trata del «Mammón» en general, también del adquirido «legítimamente». Común es a la parábola y al v. 9 sólo el siguiente pensamiento: Procuraos amigos, para que os puedan dar una vez acogida en sus moradas. Hay que contar también con la posibilidad de que haya sido Lucas quien haya adaptado el v. 9 en tal sentido, por lo que sería falso tomarle como punto de partida para la interpretación de la parábola, cuyo sentido queda más bien expresado en el v. 8; el corte entre la parábola y el apéndice que la sigue hay que hacerle, pues, no entre el v. 9 y el 10, sino entre el 8 y el 9.

Con los amigos no se alude a las obras de amor en cuanto tales, tampoco a los pobres objeto de la ayuda, que interceden ante Dios por sus bienhechores, sino a Dios mismo [240]. Dios y sólo él queda representado y designado en la figura de los amigos, ya que él es quien recompensa toda obra de amor, lo mismo si quienes han sido su objeto interponen su intercesión o no (cf. 14,12-14). «Cuando éste os falte» designa la hora en que dejará de tener valor para quien lo posee, esto es, la hora de la muerte (cf. 12,20.33).

Insólita es la expresión «los eternos tabernáculos» (o tiendas), para la que sólo se encuentra un paralelo en la refundición cristiana del Testamento de Abraham (20 A), según el cual «las tiendas de mis justos y las tiendas de mis santos» se encuentran en el paraíso. Entendida según esto, nuestro pasaje sería un paralelo de 22,43. Evi-

240. Cf. la misma perífrasis del nombre de Dios en Lc 6,38; 12,20 y passim.

dentemente la expresión contrasta aquí con las casas, en las que el administrador quiere con astuto fraude procurarse acogida después de su destitución.

Como medio para conseguirse la entrada en la vida eterna queda nombrado «el Mammón injusto», con lo que se da a entender la posesión terrena en general, no la conseguida por medios ilegítimos. El Mammón puede ser calificado de «injusto» [241] por ir unido con él, por lo general, si no en cada caso particular, según muestra la experiencia cotidiana, la injusticia (cf. Eclo 27,2), sea que haya sido adquirido de manera injusta o empleado para fines egoístas. La literatura judía conoce ya la expresión [242], por lo que no es una creación de Jesús o de Lucas, el enemigo de las riquezas. El empleo de las riquezas, de suyo tan peligrosas para la salvación, en obras de caridad, se declara en el v. 9 como auténtica sagacidad cristiana.

10 Los v. 10-12 vuelven a formar una nueva unidad, en la que se considera al Mammón bajo un nuevo punto de vista frente al v. 9. También la administración de las riquezas exige fidelidad. En el lugar en que Lucas los ha colocado, estos v. deben ser entendidos seguramente como un aviso contra una mala interpretación de la parábola: el administrador infiel no debe ser modelo, sino ejemplo aleccionador (Jeremías). El v. 10, de construcción antitética y tono proverbial, afín con Lc 19,17 = Mt 25,21, da expresión, en forma de conclusión de lo más fácil a lo más difícil, a un pensamiento aplicable a distintos dominios de la vida.

11 Hasta el v. 11, que, como el «pues» indica, expresa una consecuencia del v. 10, no se establece una conexión entre el pensamiento del v. 10 y el Mammón. De la unión de ambos se sigue entonces que con lo «poco» queda referida la posesión terrena y con lo «grande» los bienes religiosos. Sólo a aquel que se haya acreditado en la administración del injusto Mammón, de las fútiles y peligrosas riquezas terrenas, le será confiado [243] «lo verdadero». Con ello no puede quedar referida la vida eterna, que no es un bien confiado para

241 La interpretación del término en el sentido de «engañoso» (cf. Mc 4,19) es quizá posible, pero no probable.

242. Por ejemplo 1Hen 63,10; cf. ya Eclo 5,8.

243. Por Dios; cf com. a Lc 16,9.

su administración, sino bienes religiosos, que en oposición al Mammón de valor nulo para la salvación, merecen el calificativo de «verdaderos» = «auténticos», sobre todo la predicación del evangelio (cf. 2Tim 2,15).

También en el v. 12 sorprende la forma de expresión. El para- **12**
lelismo existente entre el v. 11 y el 12 exige que «lo ajeno» sea equiparado al injusto Mammón y «lo vuestro» a lo verdadero (o lo auténtico). Bienes ajenos son, entonces, los bienes terrenales confiados al hombre para su recto empleo, pero no para su disfrute personal, egoísta, y «lo vuestro» son los bienes religiosos, que le son entregados en esta vida como medio para alcanzar la salvación. Ajenos son los bienes terrenales, por no ser posesión permanente nuestra (cf. v. 9) y aún más por no tener nosotros, como hijos de la luz, parte alguna en lo que es cosa del eón presente. Los bienes religiosos, en cambio, son más propios del hombre, por ser posesión permanente; son para él posesión verdadera, propiedad suya y, al mismo tiempo, don confiado, cuya conservación exige fidelidad.

El v. 13, que en Mateo aparece en el sermón de la montaña **13**
(6,24), no tiene ya relación lógica alguna con los v. 10-12, sino que va unido al v. 11 sólo por contacto de la palabra nexo «Mammón». Su idea central está orientada en una dirección distinta que los v. 10-12. En él no se habla de la prueba por el recto uso del Mammón, sino de la imposibilidad de entregarse, al mismo tiempo, a la posesión terrena y a Dios, imposibilidad que apremia, pues, a la decisión por el servicio divino[244].

Condenación del espíritu de los fariseos
16,14s

[14] *Estaban oyendo todo esto los fariseos, que son avarientos, y*
se burlaban de él. [15] *Pero él les dijo: «Vosotros os presentáis como*
justos delante de los hombres, pero Dios conoce vuestros corazones;
porque aquello que tanto se estima entre los hombres, es abominable
ante Dios.»

244. Cf. com a Mt 6,24

14 Con la observación propia, confirmada por las palabras de Jesús en 20,47 = Mc 12,40, de que los fariseos están muy apegados al dinero, da a entender el evangelista que las palabras del v. 14 se refieren a la parábola de 16,1-8, a pesar de que en el v. 1 había nombrado sólo a los discípulos como sus oyentes. El v. 14 es de nuevo un miembro de unión creado por Lucas, cuyo fin es poner en conexión las palabras de Jesús, de contexto desconocido, del v. 15 con la parábola que precede, así como también preparar la parábola siguiente. De la tensión existente entre los v. 14 y 15 se deduce que la unión entre ambos no es histórica, sino artificial; lo que se condena en el v. 15 no es la codicia, sino el orgullo y el afán desmedido de honores. La codicia no era además vicio destacado de los fariseos, aunque tampoco despreciaban las riquezas, sino más bien típico de los saduceos. Por otra parte tampoco la conexión entre el v. 15*c* y lo que precede es de carácter originario.

Los fariseos desahogan su indignación sobre la doctrina de Jesús, de que piedad y riqueza no se avienen bien entre sí, en manifestaciones de escarnio, con lo que dan ocasión a Jesús no sólo para la breve sentencia del v. 15, sino también para la siguiente parábola del rico epulón. Así tiene que ser entendida la relación del v. 14 con el v. 15 y 19ss en la mente del evangelista.

15 Jesús dice abiertamente a los fariseos que su religiosidad, con la que pueden quizá engañar a los hombres, no tiene valor alguno delante de Dios, que penetra el interior humano[245]. Entendiendo estas palabras según la mente de Lucas a partir del v. 14, iría en ellas además sobreentendida la idea de que los fariseos, a partir de su teoría de la remuneración, según la cual la riqueza es una bendición de Dios y al mismo tiempo prueba de complacencia divina, se amañaban para dar a sus propias riquezas una especie de consagración religiosa y declarar el afán de las mismas como perfectamente aunable con una piedad auténtica; ellos ponen su riqueza ante los hombres como prueba precisamente de su justicia. La última parte del versículo (cf. Prov 16,5) no puede ser una motivación de la que inmediatamente la precede, sino que tiene que ser introdu-

245. Cf 1Sam 16,7; 1Par 28,9

cida más bien una argumentación intermedia (que puede verse insinuada por el «pero»), tal como sigue: Dios sabe que vuestra piedad es apariencia vacía. Y por ello, por residir su alta apreciación ante los demás hombres en un engaño, aborrece Dios una cosa tal que no es más que apariencia.

Sobre la ley y sobre el divorcio
16,16-18 (= *Mt 11,12s; 5,18.32; cf. Mc 10,11s)

16 «*La ley y los profetas llegan hasta Juan, desde entonces se anuncia la buena nueva del reino de Dios, y cada uno tiene que esforzarse para entrar en él.*
17 »*Pero es más fácil que pasen el cielo y la tierra, que un ápice de la ley caiga.*
18 »*Todo aquel que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio; y el que se casa con la repudiada por su marido, comete adulterio.*»

Las tres sentencias del presente pasaje no ofrecen una conexión lógica estricta ni con lo que precede y lo que sigue ni mutuamente entre sí, sino que más bien producen una interrupción entre los v. 14s y la parábola siguiente. Es posible que el motivo que haya inducido a Lucas a colocarlos en este contexto haya sido el contacto de palabras nexo de la primera de las tres sentencias (ley y profetas) con los versos finales de la parábola (v. 29-31: Moisés y los profetas). Por su parte, el v. 17 va unido por los mismos motivos con el v. 16. Y el v. 18 hace referencia a un punto en el que Jesús supera la ley del AT. Mateo ofrece las tres sentencias en contextos distintos y más adecuados.

El v. 16 denota en cuanto a la ordenación de sus dos mitades y **16**
la redacción de la primera una mayor originalidad que en la versión de Mateo, adaptada por el evangelista al nuevo contexto en que lo ofrece. «Ley y profetas», partes ambas de donde, en el culto de la sinagoga, se hacía la lectura del AT, son juntos una designación

de éste, siendo los profetas entendidos en tal expresión como complemento de la ley, no como escritos proféticos en el sentido estricto de la palabra. El orden establecido por el AT es válido hasta Juan el Bautista, cuya figura constituye «la divisoria en el acontecer de la redención» (Hauck), perteneciendo él aún al orden antiguo. Después algo nuevo ha hecho su aparición, la época del evangelio de la venida del reino de Dios (cf. Gál 3,23; 4,4s). Su anuncio (de parte de Jesús mismo, no del Bautista) ha producido una conmoción en todo el pueblo, de modo que «todos» — expresión que tiene que ser entendida como exageración retórica — forcejean por entrar en él. El reino de Dios es, pues, una entidad presente. Las palabras se refieren a una cierta extensión de tiempo hacia atrás a partir de la aparición del Bautista, pero no presuponen necesariamente que ya no viva en aquel momento. Sólo su actuación pública es algo que pertenece al pasado.

17 Si el v. 16 declara al AT como una magnitud pasada, un estadio ya superado en el acontecer de la redención, destaca por su parte el v. 17 con la misma precisión, que como ley, como norma del actuar moral — su contenido profético no queda aquí aludido — no está en modo alguno derogado; al contrario, es, en lo esencial de su contenido, imperecedero mientras que dure y se mantenga el mundo, el eón presente. Los dos versículos juntos son, pues, una delimitación «del sí y el no cristianos ante la ley» (Hauck).

18 El v. 18, que va dando expresión al pensamiento central de Mc 10,1-12, va añadido por Lucas como ejemplo de que el evangelio no deroga la ley del AT, sino que la perfecciona, al proclamar en su pureza originaria la voluntad divina, de la que la ley es expresión.

Parábola del rico epulón y del pobre Lázaro
16,19-31

[19] *«Había un hombre rico, que se vestía de púrpura y lino finísimo, y todos los días tenía espléndidos banquetes.* [20] *A su puerta yacía un pobre, llamado Lázaro, lleno de llagas,* [21] *el cual deseaba saciarse siquiera con lo que caía de la mesa del rico; pero sólo los*

perros se le acercaban para lamerle las llagas. [22] *Sucedió, pues, que el pobre murió y los ángeles lo llevaron al seno de Abraham. Pero murió también el rico, y fue sepultado.* [23] *Y estando éste en el infierno, en medio de tormentos, levantó los ojos y vio desde lejos a Abraham, y a Lázaro en su seno.* [24] *Entonces gritó así: "Padre Abraham, ten piedad de mí, y envía a Lázaro para que, después de mojar en agua la punta del dedo, venga a refrescarme la lengua; que estoy sufriendo mucho en estas llamas."* [25] *Pero Abraham le contestó: "Hijo, acuérdate de que ya recibiste tus bienes en vida, mientras Lázaro, en cambio, los males; ahora, pues, él tiene aquí el consuelo, mientras tú el tormento.* [26] *Y además, entre nosotros y vosotros ha quedado establecido un gran abismo, de suerte que los que quieran pasar de aquí a vosotros, no pueden; ni tampoco pasar de ahí a nosotros."* [27] *Respondió entonces él: "Ruégote siquiera, padre, que lo envíes a casa de mi padre —* [28] *porque tengo cinco hermanos —, con el fin de prevenirlos para que no vengan también ellos a este lugar de tormento."* [29] *Pero Abraham le replica: "Ya tienen a Moisés y a los profetas: que los escuchen."* [30] *Él insistió: "No, padre Abraham; si, en cambio, se presenta a ellos alguno de los muertos, entonces se convertirán."* [31] *Pero Abraham le dijo: "Si no escuchan a Moisés y a los profetas, ni aunque resucite uno de los muertos se dejarán persuadir."*»

La parábola del rico y de Lázaro no es propiamente una parábola, sino (como la del rico insensato y otras) una narración ejemplar.

El rico es un hombre de mundo para quien la única finalidad **19** de la vida consiste en el alegre disfrute de los placeres de la misma y que lleva a la práctica el programa que el rico insensato de 12,19 se había propuesto; no se dice que se diera a desórdenes especiales o que fuera un egoísta particularmente antisocial.

En contraste con él se presenta la figura del pobre que yace en **20s** la miseria y en la necesidad ante su puerta. La cercanía local inmediata de la oposición entre vida de placeres y la más profunda de las miserias aumenta el efecto del contraste, pero también deja caer una luz reveladora sobre el carácter del rico, que no se ocupa para

nada del pobre enfermo, no por maldad, sino porque éste ni siquiera existe para él. La miseria del pobre es de un grado extremo. Su dolorosa enfermedad (cf. Job 2,7) es la que le produce además su total desvalimiento, por impedirle ir de casa en casa pidiendo limosna. Los perros vagabundos, que se mantienen de las inmundicias de la calle [246], vienen a aumentar su tormento. Extraño, pero no por ello un problema, es el hecho de que el pobre y sólo él reciba en la parábola un nombre [247].

Según la teoría farisea de la remuneración no hay nada de anómalo en esta coexistencia de bienestar y de miseria; Dios es quien distribuye justamente las suertes, según los méritos de los hombres.
22 Sin embargo, la párabola declara tal doctrina como errónea, ya que a continuación llega el momento del cambio de los papeles. La muerte transforma el destino de ambos en su contrario.

El pobre, por la muerte, no sólo queda liberado de la miseria, sino que es llevado por los ángeles al lugar de los justos. En lugar de los giros usuales en el AT de «reunirse con los padres» [248], se encuentra también en la literatura judía la fórmula más precisa de «marchar con el padre Abraham» o «ser acogido por Abraham, Isaac y Jacob». Según esto queda aquí dicho que Lázaro fue llevado a su muerte al lugar donde se encuentran los justos del AT con los patriarcas a su cabeza. Que fue conducido «al seno de Abraham» significa que recibió un puesto de honor inmediatamente a la derecha de Abraham (cf. Jn 13,23).

Del rico se dice en un principio sólo que también murió y fue sepultado, lo cual parece querer decir solamente que también su fortuna encontró un día su fin, pero en realidad se quiere aludir ya con ello también a la terrible suerte que le espera en el otro mundo. «La negación de la sepultura habría tenido, según las creencias judías, la significación de un castigo aplicado al muerto aún en la tierra, que serviría de expiación por sus pecados. Al contrario, la sepultura del pecador es una señal, de no haber caído sobre él castigo alguno durante su estancia terrena, teniendo, pues,

246. Cf com. a Mt 7,6
247 En hebr, Eleazar = «Dios ayuda».
248 Gén 15,15; 47,30; Dt 31,16; Jue 2,10

que esperar la medida plena de su merecido en el más allá» (Billerbeck).

La imagen del más allá presupuesta en lo que sigue se mantiene absolutamente dentro del marco de la escatología judía, la que únicamente los saduceos no aceptaban [249]. Según el AT, el *šeol* es el reino subterráneo de los muertos, que los acoge a todos para siempre sin distinción tanto buenos como malos. Los muertos llevan allí una triste existencia de sombras. Yahveh no se ocupa de ellos y tampoco ellos piensan ya para nada en él [250]. El AT no conoce, pues, en un principio la creencia en una retribución en el otro mundo, en una suerte distinta de buenos y malos en el *šeol*. Hasta la época de los últimos siglos antes de Cristo no experimentaron las creencias sobre el *šeol* una doble transformación:

1.° Por la fe en la resurrección, el *šeol* perdió el carácter de morada *eterna* de los muertos.

2.° Por el desarrollo de la fe en una recompensa en el más allá dejó, al mismo tiempo, de ser una morada de categoría única para todos sus moradores.

Para los justos se convirtió en lugar de descanso hasta el momento de su resurrección, para los malos en lugar de castigo provisional y después del juicio final en morada de su condenación eterna En su calidad de lugar de castigo de los impíos, el *šeol* fue sustituido más tarde por el *gehinnom* (el infierno). La fe en una suerte distinta de buenos y malos en el *šeol* tuvo también después como consecuencia la representación de su división espacial. Esta idea del *šeol* es la que queda también presupuesta en la parábola; Jesús no pretende en ella descubrir los misterios del más allá.

El rico por una parte y Abraham y Lázaro por otra se encuen- **23**
tran en espacios separados (cf. v. 26), en forma que pueden verse y hablar uno con otro. Tal idea era también familiar al judaísmo tardío [251].

El motivo por el que el rico no se dirige directamente a Lázaro, **24**
sino a Abraham, queda indicado por el apelativo de «*Padre* Abra-

249. Cf com a Mc 12,18
250. Cf más abajo com a Lc 20,38
251. Cf. 4 Esd 7,85 93; *Midráš* a Ecl 1,15

ham». Abraham es el padre de todos los judíos [252], cuyos abundantes méritos redundan, según doctrina rabínica, también en provecho de su descendencia [253], y quien puede, según la misma doctrina, hasta salvar del *gehinnom* (el infierno) a sus hijos. El rico no le pide su ayuda directa, sino que induzca a Lázaro a que se la preste. Ello está motivado por la intención de la parábola de volver a poner en relación también en el más allá las figuras del rico y de Lázaro. Según una doctrina muchas veces defendida en la teología rabínica, todos los israelitas, con excepción de determinadas clases de culpables de crímenes de especial gravedad, serían salvados del *gehinnom* temporal [254].

El rico epulón no parece, en cambio, contar con tal posibilidad y ruega sólo por un pequeño alivio de su tormento, de lo cual no puede, sin embargo, deducirse que se encuentra en el infierno *(gehenna)* y no en el estadio intermedio, como lo prueba ya el empleo del término ᾅδης (= *šeol*). De la sed de los impíos en el infierno y de una fuente en la morada de los justos habla también la literatura judía [255]. Tampoco Abraham puede ayudar al rico, por cumplirse en él, al igual que en Lázaro, la justicia divina.

25 El v. 25, que da expresión a la idea central de toda la parábola, no puede entenderse en el sentido de que enseñe una compensación mecánica en el más allá de la suerte tenida en este mundo, aparte de toda motivación de carácter ético: a quien le fue bien en la tierra, le irá mal en el otro mundo, y viceversa; para cada hombre hay prefijada una cierta medida de felicidad y de dolor. Antes bien, la terrible suerte del rico en el otro mundo es realmente un castigo, siendo reconocida también por él como tal, como se muestra en los v. 27s. Por ello no es tampoco la bienaventuranza de Lázaro simple compensación de lo que le fue negado en la vida terrena, sino una verdadera recompensa.

26 En el v. 26 queda dicho al rico que no sólo no está permitido ayudarlo, sino que además ello es, de hecho, imposible. El abismo

252. Cf. Lc 1,73; 3,8; 13,16; 19,9.
253. Cf. com. a Mt 3,9.
254. Cf. com. a Lc 13,23.
255. Cf. Hen eslavo 10,2; 4Esd 8,59 ó 1Hen 22,9.

creado por Dios entre el lugar de los justos y el de los impíos excluye toda clase de comunidad entre las dos clases de muertos.

Los v. 27ss introducen un nuevo giro de la acción con un segundo 27s
centro propio, que, sin embargo, va preparado por el diálogo entre el rico y Abraham y que no puede, por tal motivo, ser considerado como ampliación posterior de la parábola. El rico quisiera preservar a sus hermanos que aún viven, del destino que él mismo sufre. Su ruego presupone que llevan la misma clase de vida que una vez él en el mundo.

La respuesta de Abraham rechaza el cumplimiento de su ruego 29
sólo por ser superfluo, no también imposible, como en el v. 26. Sus hermanos «tienen a Moisés y a los profetas» (cf. v. 16), esto es, el AT, que les dice ya, con sus preceptos, lo que Dios exige de ellos.

La réplica del rico tiene sólo el objeto de provocar las últimas 30s
palabras de Abraham. La revelación de la voluntad divina contenida en el AT es absolutamente suficiente. Quien no la cree o no la sigue, no puede ser obligado a la «fe» tampoco por el más grande de los milagros, por una «señal» (cf. 11,16.29s), ni ser inducido a la conversión desde una vida apartada de Dios.

La parábola es singular en varios aspectos. El hecho de que falta en ella toda referencia al juicio final y al reino de Dios, siendo su escatología más bien de carácter individualista, es un rasgo que se encuentra también en otros pasajes de Lucas [256].

Pero también todo rasgo específicamente cristiano parece estar aquí ausente, pudiendo por ello ser explicada en un sentido puramente judío de que la justicia divina reparte a cada hombre la medida que le corresponde en prosperidad y desgracias. El rico queda ya en esta tierra del todo pagado por las pocas obras buenas que ha llevado a cabo, y por ello en el mundo futuro le alcanza sólo el castigo. El pobre, en cambio, tiene en la tierra la posibilidad de expiar del todo sus pecados. Éste no es, sin embargo, el punto de vista que interesaba a Lucas en la parábola, como se desprende

256 Cf. Lc 12,13-21 y p. 22.

ya del lugar en que la ofrece [257], antes bien trata de mostrar, en la figura del rico y de su terrible destino, el peligroso, o mejor el funesto, poder de las riquezas. El rico se pierde por culpa de sus abundantes riquezas.

Pero resulta extraño que el destino de ambas figuras centrales de la parábola no vaya, al menos no de manera expresa, motivado *éticamente*, de tal modo que se tiene la impresión de que las cualidades éticas no desempeñan en ella papel alguno, sino que el rico fue más bien destinado *como rico* al lugar de los tormentos y el pobre *como pobre* al de la bienaventuranza. Sin embargo, tal falta de motivación ética la encontramos también en las bienaventuranzas y en las imprecaciones contra los ricos del sermón de la montaña (Lc 6,20.24) y es, además, de carácter aparente.

La figura del rico representa más bien a aquellos hombres que se pierden del todo en los goces de este mundo, proporcionados por la riqueza, y no tienen pensamiento alguno para Dios. Por ello contiene ya la primera frase de la parábola una valoración moral del rico epulón, quien se confiesa también culpable en su preocupación por la suerte de sus hermanos que aún viven (v. 27s). Su culpa no residía en que fuese, por ejemplo, un usurero, ni en su falta de compasión por la persona de Lázaro que yace ante su puerta en la más profunda de las miserias — lo cual es sólo un rasgo de su carácter, pero no el decisivo —, sino en que era un hombre de mundo alejado de Dios, que sólo vivía para gozar. Y su riqueza era la causa de su impiedad y su egoísmo. Precisamente en el hecho de que no se dice nada expresamente sobre la culpa del rico, reside un juicio de valor sobre la riqueza en absoluto, que está del todo en consonancia con otras palabras de Jesús sobre la misma [258].

Lázaro, de cuyo carácter no se da la menor noticia, es, en primer lugar, figura de contraste frente al rico, personaje central de la parábola. Con vistas al destino en el mundo venidero, su miserable suerte terrena es mucho mejor que la del rico, ya que no ha estado en absoluto expuesto al peligro al que aquél ha sucumbido. Precisa-

---

257 Cf. el comentario preliminar a Lc 16,1

258 Cf el exc que sigue Mc 10,27.

mente por ser figura de contraste frente al rico impío, hay que representárselo no sólo como físicamente desgraciado, sino también como un hombre piadoso.

Así como en la parábola del rico insensato (12,13-21) se pone de manifiesto el carácter engañoso de las riquezas, así en la presente parábola los peligros que ellas traen consigo. La parábola es una refutación de la apreciación farisea de pobreza y riqueza y una ilustración de la sentencia contenida en 16,13, así como también de 6,20s.24s.

Mientras muchos padres de la Iglesia —sobre todo por el motivo de recibir aquí, en contra de lo corriente, una de las figuras centrales un nombre propio— creían ver, tras la parábola, el fondo de un hecho histórico, opinan muchos modernos exegetas, a partir de H. Gressmann (1918), que Jesús utilizó en su primera parte un motivo que aparece en un cuento egipcio y con grandes variaciones y en versiones diversas también en la tradición palestinense, habiendo ampliado esta base con la adición de la segunda parte (v. 27-31). Tal hipótesis no es, desde luego, imposible en principio, pero, de suyo, ofrece pocas probabilidades, por faltar en la parábola de Jesús no sólo la descripción drástica de las penas del infierno, sino también, y sobre todo, por ser la idea central totalmente distinta en un caso y en otro; el pensamiento central del cuento egipcio: «Quien es bueno en el mundo, también con él se es bueno en el reino de los muertos; con quien es malo en el mundo, malo», no es el de la parábola de Jesús. Para explicar la ya mencionada singularidad de la parábola: la falta de una expresa motivación *ética* de la distinta suerte del rico y el pobre en el más allá, no parece ofrecer contribución alguna la referida hipótesis de Gressmann.

El escándalo
17,1-3a (= *Mt 18,6s; cf. Mc 9,42)

[1] *Luego dijo a sus discípulos: «Es imposible que no haya escándalos. Pero ¡ay de aquel por quien vienen!* [2] *Más le convendría que le atasen al cuello una rueda de molino y lo arrojasen al mar,*

que escandalizar a uno de estos pequeñitos. [3a] *Tened, pues, cuidado de vosotros mismos!»*

Lucas ofrece a continuación (17,1-10) una serie de sentencias puestas simplemente unas a continuación de otras, todas ellas instrucciones a los discípulos. La primera, sobre el escándalo, se encuentra en versión distinta también en Mc 9,42. Lucas sigue una fuente distinta, cuyo texto aparece en Mt 18,6s, fundido con el de Marcos, y que destaca sobre éste la necesidad, esto es, lo inevitable del hecho de los escándalos. El v. 3*a* tiene que ser relacionado con el texto que le precede y su sentido es el siguiente: tened cuidado, se sobreentiende con el perjuicio que en el orden de lo religioso y lo moral podéis causar a otros con el escándalo.

Deber del perdón
17,1-3*a* (= *Mt 18,6s, cf. Mc 9,42)

[3b] *«Si tu hermano peca, repréndelo; y si se arrepiente, perdónalo.* [4] *Y si peca contra ti siete veces al día, y otras siete veces vuelve hacia ti para decirte: "Me arrepiento", lo has de perdonar.»*

Estos dos versículos forman, en Mateo, el principio y el fin de una sección más amplia formada por varias sentencias de tema afín. A pesar del «contra ti» que falta en el v. 3*b*, no se hace referencia en el texto de Lucas a la corrección del hermano pecador en general, sino al comportamiento que hay que observar frente a ofensas de carácter personal.

3b En el v. 3*b* quedan reconocidos el derecho y el deber a la corrección del que ha hecho una ofensa, como está expresado ya en la ley del AT (Lev 19,17). El encarecimiento del deber de perdonar al que se arrepiente de su ofensa muestra, por su parte, el espíritu con que debe llevarse a cabo la corrección. La corrección tiene que ser entendida como camino a la reconciliación y la paz, todo sentimiento de rencor debe quedar excluido.

El texto de Lucas habla, a diferencia del de Mt 18,22, sólo de **4** un perdón por siete veces al día, en lugar de setenta y siete — o setenta veces siete — (cf. Sal 119[118]164). El sentido de ambos textos es, sin embargo, el mismo: el deber del perdón no conoce límite alguno. Un paralelo al pasaje ofrece Test Gad 6: «Amaos los unos a los otros de corazón, y si alguien peca contra ti, díselo en espíritu de paz... y si se arrepiente, perdónale. Y si es insolente y persevera en su maldad, perdónale también y deja a Dios el darle su merecido.»

Eficacia de la fe
17,5s (cf. Mt 17,20; 21,21 = Mc 11,22s)

[5] *Los apóstoles dijeron al Señor: «Aumenta en nosotros la fe.»*
[6] *Respondió el Señor: «Si tuvierais una fe del tamaño de un granito de mostaza podríais haber dicho a este sicómoro: "Desarráigate y plántate en el mar", y os habría obedecido.»*

La presente sentencia sobre la fe no va en relación lógica alguna **5** con la precedente; el v. 5 se debe, por su parte, a la redacción de Lucas, como lo prueban las expresiones de «los apóstoles» y «el Señor». La fe que los apóstoles (= los doce) piden al Señor que les sea aumentada, no es la fe en su mesianidad, sino la confianza inquebrantable en Dios.

Jesús contesta con una imagen conscientemente hiperbólica: una **6** fe auténtica, ni aunque fuera tan pequeña como un grano de mostaza (cf. com. a Mc 4,31), es capaz de trasladar hasta un árbol tan fuerte, conocido por la proverbial consistencia de sus raíces, como el sicómoro. La sentencia es una versión distinta, atribuible a la tradición o a Jesús mismo, de la sentencia de la fe que mueve montañas, conocida también por Mateo. En la forma en que la ofrece Lucas va dando expresión a un pensamiento que se encuentra repetidamente también en escritores griegos y romanos: la naturaleza no puede alterarse, y por ello tampoco las cualidades peculiares de plantas y animales. En el mar no crecen los árboles ni los peces pueden vivir en la tierra.

Parábola del esclavo
17,7-10

[7] *«¿Quién de vosotros que tenga un esclavo arando o guardando*
el ganado, le dirá al llegar éste del campo: "Anda, ponte en seguida
a la mesa"; [8]y no le dirá más bien: "Prepárame de cenar, y dispón-
te a servirme hasta que yo coma y beba; que luego comerás y beberás
tú?" [9] ¿Acaso tiene que dar las gracias al esclavo, por haber hecho
éste lo que le mandó? [10] Pues igualmente vosotros, cuando hayáis
hecho todo lo que se os ha mandado, decid: "Esclavos inútiles somos;
sólo hemos hecho lo que teníamos que hacer".»

La parábola del esclavo está compuesta a base de imágenes tomadas de la vida de un pequeño labrador, que sólo tiene un esclavo. También en Israel el esclavo es propiedad de su señor, a diferencia del jornalero, que se acomoda con un amo sólo por un tiempo determinado, siendo, por lo demás, un hombre libre.

7s Sobre la forma de la parábola (pregunta retórica), cf. com. a 11, 5-8. A su vuelta a la tarde del duro trabajo cansado y hambriento, no puede el esclavo pensar aún en la comida y el descanso. A su amo no le pasa por la mente la idea de mostrarle su agradecimiento por el trabajo realizado invitándole a comer inmediatamente; al contrario, como esclavo que es, le encarga en seguida una nueva tarea, el servicio personal de su amo, y, sólo una vez cumplido, cuando el señor no tenga más que mandarle, puede él también comer y beber.

9 Agradecerle su trabajo no se le ocurre siquiera al dueño, ya que ello no corresponde a la relación que liga entre sí a señor y esclavo. Se habla de agradecimiento y no de paga, ya que el esclavo, como propiedad que es de su señor, no recibe salario alguno. El hecho de que pueda al fin también comer y beber, no tiene que ser entendido como paga, sino como algo necesario para el mantenimiento de su vida y de su capacidad de trabajo para su señor. No puede ni siquiera hablarse de derechos de ninguna clase.

10 Esta situación tomada de la brutal realidad de la vida cotidiana

sirve a Jesús para ilustrar una de las doctrinas fundamentales del evangelio, en la que se coloca en decidida oposición con la teoría farisea de la remuneración. Así como el esclavo no puede exigir un agradecimiento por su trabajo, por ser todo lo que lleva a cabo sólo su deber, así está también el hombre frente a Dios en relación de absoluta dependencia y no puede ir a él con ninguna clase de exigencia. Aun habiendo hecho todo lo que Dios exige de él, no puede el discípulo perder la conciencia de ser sólo un esclavo «inútil», un miserable que no ha hecho más que cumplir con su deber.

La opinión de que todas las obras morales del hombre *no tienen valor alguno* ante Dios y de que el hombre no es en modo alguno capaz de llevar a cabo obras realmente buenas, no tiene ningún apoyo en el texto, que dice más bien, de acuerdo con el resto de la doctrina de Jesús, precisamente lo contrario. Se trata solamente de aclarar la relación en que el hombre está frente a Dios como señor suyo. La parábola nos da la mejor descripción y motivación de la virtud de la humildad cristiana. En modo alguno es su finalidad el ilustrar también el concepto cristiano de Dios. El que Dios no es un señor sin compasión y tiránico, sino el Padre bondadoso, no queda en ella negado, ya que cada parábola sólo expone *una* verdad determinada [259].

De su enseñanza se sigue, en cambio, que la recompensa de la que Jesús habla repetidamente y de la que hace aliciente y motivo del obrar moral, es una simple recompensa de gracia, don libérrimo de la voluntad divina [260]. Que tal principio religioso fundamental no pasó del todo inadvertido a los rabinos lo prueba la sentencia del rabí Yohanán ben Zakkay: «Si has practicado mucho la torah, no alardees de ello, porque para este fin has sido creado» [261].

---

259. Cf. com a Lc 11,5-8
260 Cf com a Mt 20,1-16.
261 *Mišná,* Sentencias de los padres 11 8

El samaritano agradecido
17,11-19

11 Y mientras él iba de camino a Jerusalén, pasaba por los confines de Samaría y Galilea. 12 Y al entrar en una aldea, le salieron al encuentro diez leprosos, que se detuvieron a distancia, 13 y se pusieron a decirle en alta voz: «¡Jesús, Maestro, ten piedad de nosotros!» 14 Cuando él los vio, les dijo: «Id a presentaros a los sacerdotes.» Y sucedió que, mientras iban, quedaron limpios de la lepra.

15 Entonces uno de ellos, al verse ya curado, volvió hacia atrás, glorificando a Dios a grandes voces, 16 y fue a postrarse ante los pies de Jesús, para darle las gracias. Precisamente era samaritano. 17 Jesús dijo entonces así: «¿Pues no son diez los que han sido curados? ¿Dónde están los otros nueve? 18 ¿No ha habido quien volviera para dar gloria a Dios sino sólo este extranjero?» 19 Luego le dijo: «Levántate y vete; tu fe te ha salvado.»

El presente episodio va ofrecido aquí seguramente por ser samaritano uno de sus protagonistas, en cuyo proceder, que hace quedar en mal lugar a los judíos, y no en el milagro de la curación, está la idea central del relato.

11 El evangelista vuelve a recordar[262] que Jesús se encuentra en camino hacia Jerusalén. El sentido exacto del dato sobre la ruta seguida por Jesús no es claro, ya que, según él, parece que Jesús marcha *de* Samaría *a* Galilea, en lugar de en dirección sur, camino de Jerusalén. Por ello se interpretan, por lo general, estas palabras en el sentido de que Jesús marchó a lo largo de la frontera entre Samaría y Galilea, hacia el este, en dirección al valle del Jordán, cosa que difícilmente correspondería, sin embargo, a la mente del evangelista. En realidad, el dato sirve, ante todo, para hacer comprensible el relato que sigue, para el que se puede suponer como

262. Cf. Lc 9,51; 13,22.

escenario quizá la franja este de la llanura de Jesreel. En tal cercanía a la frontera podría imaginarse que unos leprosos judíos hubieran acogido entre su número a uno de los despreciados samaritanos.

Entre los diez leprosos que salen al encuentro de Jesús uno de **12** ellos es samaritano. La comunidad de su desgracia — sobre todo el hecho de estar excluidos de la sociedad humana — [263] puede haber bastado para superar, en este caso, el odio mutuo que separaba a judíos y samaritanos entre sí [264]. Los leprosos podían vivir en una aldea, sólo aislados del resto de sus habitantes.

Desde lejos — el acercarse les estaba prohibido por la ley (cf. Lev **13** 13,45) — claman piedad a Jesús (cf. 18,38), para hacer notar su presencia al taumaturgo cuya fama ha llegado también a sus oídos.

A diferencia de 5,13s (= Mc 1,41-44), les ordena Jesús mos- **14** trarse al sacerdote para que constate su purificación, antes de haberlos curado, lo cual tiene como fin poner a prueba su fe, ya que la orden tiene sólo un sentido si la curación ha de realizarse mientras se dirigen al sacerdote.

Todos salen con éxito de la prueba. Pero sólo uno considera tam- **15-18** bién como su deber alabar a Dios por ello y volver los pasos hacia su bienhechor para mostrarle su agradecimiento, un samaritano. Una vez más [265] quedan confundidos los judíos por el proceder de un «extranjero». Los samaritanos eran mezcla de israelitas y colonos paganos asentados en la región por los asirios (2Re 17,24). El acto de echarse a los pies de Jesús va provocado por un elemental sentimiento de gratitud y no tiene carácter religioso. La pregunta de Jesús por los nueve judíos es sólo expresión de su enojo. No es que exija para sí también el agradecimiento de los otros, sino que el hecho de que ninguno de ellos vuelve, muestra que su gratitud para con Dios no tiene raíces profundas.

El final de la perícopa (v. 19) tiene de nuevo tono de fórmula **19** estereotipada [266].

---

263. Cf el exc. después de Mc 1,45
264. Cf. com. a Lc 9,53
265. Cf. Lc 7,9; 10,30ss.
266. Cf. Lc 7,50; 8,48; 18,42.

La venida del reino de Dios
17,20s

[20] *Preguntado por los fariseos cuándo había de llegar el reino de Dios, él les contestó así: «El reino de Dios no ha de venir aparatosamente;* [21] *ni se podrá decir: "Míralo aquí", o "Míralo allí". Porque el reino de Dios está en medio de vosotros.»*

Esta breve perícopa es afín, por su tema, con el discurso de Jesús que sigue a continuación (v. 22ss), pero tiene que ser considerada, como lo prueba también la nueva introducción del v. 22, como una unidad independiente. El reino de Dios constituía la suma de las esperanzas del futuro de Israel, por lo que el problema del momento de su llegada, o lo que es lo mismo, del comienzo de la época mesiánica, era una de las cuestiones fundamentales tanto de la teología rabínica como también de la apocalíptica.

Desde Dan 12,1 se describe la época que precederá inmediatamente a la hora de la redención como tiempos de tribulación y angustia desconocidos hasta entonces. Sólo entre dolores puede nacer de la antigua época una nueva; de aquí la designación de «dolores mesiánicos» que se aplica a esta época de tribulación. Como presagio de la cercanía de la época mesiánica se contaban revueltas y guerras, peste, hambre y carestía, subversión del orden moral, rescisión hasta de las mismas leyes de la Naturaleza. ¡Feliz aquel que no le toque vivir tales tiempos! Pero tales signos, por ser *inmediatos*, no permiten a las generaciones anteriores determinar el momento de su comienzo. Tanto la apocalíptica como los rabinos buscaron por ello y encontraron en el AT puntos de partida para un cálculo anticipado de la hora de la llegada de la época de la redención, dividiendo el eón presente en un determinado número de períodos, sobre todo por el restablecimiento de una semana mundial de siete milenios correspondiente a la semana de la creación (cf. Sal 90[89]4), o también basándose en las 70 semanas de exilio de Jeremías [267], o

267. Lc 25,11s; 29,10

las 70 semanas de años de Daniel (9,2ss). Sin embargo, tampoco quedaron sin contradicción tales intentos de observar la aguja del reloj del mundo y penetrar en los planes divinos de la historia, como lo prueba el dicho del rabí José ben Calaftá (alrededor del 150 d.C.): «Quien calcula el fin, no tiene parte en el mundo futuro.»

Si la pregunta dirigida a Jesús tiene que ser entendida a partir de tales ideas, entonces no es su sentido el de cuándo llegará el reino, sino: ¿cuál es tu opinión en la cuestión de las posibilidades de calcularlo con antelación? En este caso, la primera parte de la respuesta de Jesús (v. 20*b*), con arreglo al tono de la pregunta propuesta, es de carácter fundamental y teórico, y no pretende hacer afirmación alguna sobre si el reino de Dios ha venido ya o tiene todavía que venir. Asimismo rechaza todo cálculo apocalíptico sobre el momento del fin. No hay ninguna clase clara de presagios por cuya observación pueda determinarse la hora de la venida del reino.

Si la respuesta de Jesús supone una actitud negativa fundamental contra la apocalíptica, queda con ello también determinado el sentido del v. 21: Jesús no dice: El reino de Dios está dentro de vosotros, esto es, en vuestro corazón (como es opinión dominante de la patrística y también todavía de muchos exegetas modernos), lo cual no convendría con el hecho de que los interpelados son fariseos, a lo que se opone también que Jesús no ha designado nunca, en otras ocasiones, la actuación divina en el interior del hombre como «reino de Dios». Jesús no dice tampoco: Vuestra pregunta llega demasiado tarde, porque el reino de Dios se encuentra ya (en mi persona) *en medio de vosotros*, lo cual sería difícilmente conciliable con 11,20 (y 12,56), si se tiene en cuenta también el v. 20*b*. El v. 21*a* lleva a término el v. 20*b* y niega la posibilidad de afirmar: aquí o allí está el reino de Dios, puede observarse su presencia. El v. 21*b*, por su parte, da el motivo por el que es imposible una tal observación de presagios: el reino, una vez venga, estará de pronto en medio de nosotros, sin que *antes*, en nada, se note que llega.

El día del Hijo del hombre
17,22-37 (= Mt 24,26-28.37-41; 10,39; cf. Mc 8,35 par; 13,15s.21-23 = Mt 24,17s.23-25)

22 *Luego dijo a sus discípulos: «Días vendrán en que desearéis*
ver de nuevo siquiera uno de los días del Hijo del hombre, y no lo
veréis. 23 *Entonces os dirán: "Míralo aquí", o "míralo allí"; pero*
no vayáis ni echéis a correr detrás. 24 *Porque, como el relámpago*
fulgurante brilla de un extremo a otro del horizonte, así sucederá
con el Hijo del hombre en su día. 25 *Sin embargo, primero es nece-*
sario que él padezca mucho y sea reprobado por esta generación.
26 *»Como ocurrió en los días de Noé, así sucederá también en*
los días del Hijo del hombre: 27 *comían y bebían y tomaban marido*
o mujer, hasta el día en que Noé entró en el arca (Gén 7,7); *y llegó*
el diluvio, que acabó con todos. 28 *Igualmente sucedió en los días de*
Lot: comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y edifica-
ban. 29 *Pero, apenas salió Lot de Sodoma,* fuego y azufre llovieron
del cielo (Gén 19,24), *que acabaron con todos.* 30 *Lo mismo suce-*
derá el día en que el Hijo del hombre se manifieste.
31 *»En aquel día, el que esté en la terraza y tenga en la casa*
sus cosas, no baje a recogerlas; e igualmente, el que esté en el
campo, no vuelva hacia atrás (Gén 19,26). 32 *Acordaos de la mujer*
de Lot. 33 *El que pretenda conservar su vida, la perderá; y el que*
la pierda, la conservará. 34 *Yo os lo digo: en aquella noche, dos*
estarán en un mismo lecho: uno será tomado, y otro, dejado. 35 *Dos*
mujeres estarán moliendo juntas: una será tomada, y otra, dejada.
[36 *Dos hombres estarán juntos en el campo: uno será tomado, y*
otro, dejado.]» 37 *Entonces le preguntan así: «¿Dónde, Señor?»*
Él les contestó: «Donde esté el cadáver, allí también se reunirán
los buitres» (Job 39,30).

Mientras el «apocalipsis sinóptico» (21,5-36) describe, inmediatamente uno tras otro, el castigo sobre Jerusalén y el fin del mundo, el presente discurso se refiere, de manera exclusiva, al día del Hijo del hombre, a la parusía. Y mientras en el apocalipsis sinóptico la

parusía está anunciada por catástrofes cósmicas, queda aquí evidenciado — en completo acuerdo con 17,21 — que sorprenderá a los hombres de manera inesperada sin presagio alguno. El discurso que nos ocupa es, además, de nuevo a diferencia del apocalipsis sinóptico, aparte de unos cuantos versos aislados (25,31-33), una perícopa de estricta unidad interna, en la que claramente puede seguirse el curso de su argumentación. Mateo la ha utilizado sólo parcialmente, introduciéndola en dos pasajes diferentes de su discurso de la parusía. El v. 22 (que falta en Mateo) debe seguramente su formulación, al igual que otras muchas introducciones de perícopas en Lucas, al menos en parte a la mano del evangelista, en favor de lo cual habla especialmente el giro veterotestamentario utilizado por él repetidas veces [268], atestiguado por lo demás sólo en Mc 2, 20 par: «Días vendrán.» A su influjo se debe seguramente que, a continuación, se hable de «los días del Hijo del hombre», en lugar de «el día del Hijo del hombre», esto es, la parusía, como en los v. 24 y 30.

La frase «días vendrán» es, en los profetas del AT [269], una **22**
fórmula hecha para introducir predicciones de desdichas. También a los discípulos les espera una grave tribulación, en medio de la cual alzarán su mirada con nostalgia hacia el día del Hijo del hombre. No será una añoranza del momento actual, en que los discípulos pueden gozar del trato y de la compañía de Jesús, sino ansia de su nueva venida gloriosa, que significa el comienzo del eón futuro. La expresión «los días del Hijo del hombre» corresponde a la rabínica «los días del Mesías», con la que, según la teoría rabínica (tardía), queda designado el espacio de tiempo, limitado, pero de una cierta duración, entre la llegada del Mesías y el comienzo del eón futuro. Aquí, en cambio, se trata, como lo prueba la continuación del discurso, no de un período de tiempo, sino de un momento determinado, el de la parusía. Los deseos de los discípulos no se verán cumplidos.

---

268 Cf Lc 19,43; 21,6; 23,29
269 Cf 1Sam 2,31; Am 4,2, 8,11; Jer 7,32, etc

23 Esa nostalgia puede convertirse para ellos en un peligro de dar crédito a falsos rumores de que el Mesías ha llegado ya.

Posiblemente es Mt 24,26 quien ofrece la versión más originaria de este pasaje[270].

24 El v. 24 (cuya primera parte ofrece Mt 24,27 en una redacción más originaria) no pretende expresar el carácter repentino de la venida del Hijo del hombre, ni tampoco decir que aparecerá en medio del brillo del relámpago de su gloria celestial, sino que, cuando venga, se dejará ver con tanta claridad en todas partes, como la luz del relámpago en medio del cielo. No habrá primero, como era opinión dominante en la teología judía[271], una época en que esté oculto y tenga que ser buscado. Quien sepa esto, no dará crédito a los falsos rumores que se extiendan sobre su presencia.

El pensamiento de los v. 23s es totalmente distinto del que se expresa en el v. 21, a pesar de la coincidencia, en parte literal, existente entre ambos.

25 El v. 25, ajeno al hilo del discurso, ha sido introducido aquí probablemente a partir de 9,22 (= Mc 8,31), pasaje que repite casi al pie de la letra; en él se destaca que antes de volver glorioso, al Hijo del hombre le espera aún su pasión. El hecho de que a diferencia de 9,22 y las otras predicciones de la pasión, no se mencione aquí la resurrección, se explica de la circunstancia de que, en el pasaje, lo importante es sólo el contraste entre el estado de humillación y debilidad de la pasión y el poder y la gloria en la parusía, con lo cual no se avendría bien la referencia a la resurrección.

26-30 En dos ejemplos de igual estructura[272], tomados de la historia del AT, de los cuales Mateo (24,37-39) sólo ofrece el primero, queda ilustrado que la parusía espera a los hombres *totalmente por sorpresa*. El hecho de que el segundo ejemplo falte en Mateo, no autoriza aún a considerarlo como una creación secundaria de Lucas, ya que repetidamente aparece también en la literatura judía la mención conjunta de la generación del diluvio y de los habitantes de Sodoma, que eran conocidos ambos como ejemplos típicos de peca-

270. Cf también Mc 13,21-23, suprimido en 21,24 por Lucas.
271. Cf JUSTINO, *Dial.* 8; cf, en cambio, ApBar sirio 53,8-11.
272 Cf Lc 11,31s; 14,28-32; 15,3-10

dores[273]. Según la *Mišná*[274] pertenecen al número de los que estarán excluidos del mundo futuro.

Noé y Lot no se nombran, sin embargo, como ejemplo típico del creyente, salvados de en medio de una perdición general, ya que tal pensamiento no desempeña aquí papel alguno, sino sólo como contemporáneos de las dos generaciones mencionadas. En ambos ejemplos no se pretende destacar el hecho del desconocimiento del día del Hijo del hombre, como en Mateo, ni la cualidad de pecadores de tales hombres, sino el hecho de su indiferencia ante la gravedad de la situación. Exactamente lo mismo que aquellos pecadores sorprendidos por el castigo divino, la generación a la que toque vivir el fin de este eón se entregará también del todo al tráfago mundano, dejando correr su vida, ciegos para las cosas del espíritu, irreflexivos y despreocupados. Por ello se verán sorprendidos por la parusía, que se convertirá para ellos en una catástrofe.

La revelación o «manifestación» (ἀποκάλυψις) del Hijo del hombre (v. 30) es el término técnico para designar su aparición visible, su parusía[275], y presupone su estado oculto anterior en el cielo (cf. Col. 3,3). En el v. 26 se habla de «los días del Hijo del hombre», mientras el v. 30 (como ya el v. 24) se refiere en forma de expresión más exacta a «el día del Hijo del hombre». Ello se explica de la contraposición de este día con «los días de Noé». «Los días del Hijo del hombre» son aquí la época a la que «el día del Hijo del hombre» pone fin.

Los tres versículos siguientes (31-33) han sido introducidos en el discurso por Lucas (o por su fuente) e interrumpen la relación entre el v. 30 y 34s.

El v. 31, con el que va formando una unidad inseparable el **31**
v. 32, se encuentra también en Mc 13,15s. Lucas ha introducido en el pasaje paralelo (21,21*b*-22) considerables variaciones en la forma del texto para evitar una repetición literal. En Marcos aparece el

273. Sobre Sodoma, cf Dt 32,32s; Is 1,10; Jer 23,14; Lam 4,6; Ez 16,45-59; también 2Pe 2,6s; Jud 7

274. *Mišná*, Sanh. x, 3.

275 Cf 1Cor 1,7; 2Tes 1,7; 1Pe 1,7 13

texto como una exhortación a la rápida huida de Judea amenazada, aquí en cambio no exhorta a la huida —no es posible escapar ante el Hijo del hombre que viene para el juicio—, sino que, si ha de convenir con su contexto, ha de ser entendido alegóricamente como exhortación a la huida espiritual del mundo, el desapego a toda posesión terrena, tema de especial importancia para Lucas.

32 La mujer de Lot, que con volver su vista hacia atrás probó que su corazón estaba aún apegado a la posesión terrena y pereció por ello, sirve de ejemplo aleccionador (cf. Sab 10,7).

33 El v. 33 quiere decir, en nuestro contexto, que el desapego a todo lo terreno debe extenderse también a la vida corporal. Sólo así puede ganarse la vida verdadera, la salvación. Lucas repite esta sentencia tomándola de 9,24 (= Mc 8,35), pasaje en el que va como exhortación a estar dispuesto al martirio, cosa que no cabe en el presente contexto. Lucas ha adaptado aquí su forma al contexto en que la coloca, suprimiendo también por ello el «por causa mía», que no cuadra en este pasaje [276].

34s Los v. 34s vuelven a enlazar con el v. 30. De nuevo queda aquí, como en los v. 26-30, ilustrado un pensamiento por medio de dos ejemplos. Difícil es de decidir si en el primero es Lucas o Mt 24,40 quien ofrece el texto originario. En Lc v. 34 es de noche y por ello se habla de dos que están en un mismo lecho. Moler con el molino de mano (v. 35) no es en cambio ningún trabajo nocturno. Según el v. 34, pues, la parusía tiene lugar de noche. Era creencia de los judíos que el Mesías debía venir en la noche de la pascua [277]. En los dos casos mencionados como ejemplo son separadas violentamente dos personas de la misma familia: una de ellas es tomada (se entiende llevada al lugar de los elegidos), la otra dejada para la perdición. La decisión la determina su cualidad interior de la que el exterior no deja ver indicio alguno.

[36] El v. 36 es una interpolación a partir de Mt 24,40, que falta en los manuscritos más importantes.

37 El sentido exacto de la pregunta de los discípulos por el lugar

---

276. Es de notar también el influjo de Éx 1,16s LXX

277 Cf el exc que sigue a Mc 14,25.

en que se cumplirá la predicción de Jesús, esto es, por el dónde de la parusía (v. 24 por el cómo), es tan obscuro como la respuesta de Jesús a ella. Si se acepta que la pregunta está en relación lógica con lo que precede, entonces su objeto es el lugar en que tendrá lugar el juicio, no la reunión de los elegidos. La respuesta de Jesús, que parece tener un tono proverbial, rechaza la pregunta en el sentido propuesto por los discípulos. Pero difícilmente sería su sentido que el lugar de la parusía se hará de todos modos patente, así como los buitres revelan la presencia de la carroña. Tampoco puede significar que, cuando el Hijo del hombre venga, ya le encontrarán los hombres por sí solos, como los buitres la carroña (así Mt 24,28), sino lo siguiente: en cualquier parte que haya hombres (= cadáveres o carroña), allí tendrá también lugar, se abatirá sobre ellos, el juicio.

Parábola del juez y la viuda
18,1-8

[1] *Luego les propuso una parábola sobre la necesidad que tenían*
de orar en todo tiempo y no desfallecer. [2] *Decíales: «En una ciudad*
había un juez que no temía a Dios ni tenía consideración alguna con
los hombres. [3] *Había también en aquella ciudad una viuda, que*
acudía ante él para decirle: "Hazme justicia contra mi adversario."
[4] *Pero él no quiso hacerlo durante mucho tiempo. Sin embargo,*
luego pensó para sus adentros: "Aunque no temo a Dios ni tengo
consideración alguna con los hombres, [5] *por estar esta viuda moles-*
tándome tanto, le voy a hacer justicia, para que jamás vuelva ya
a fastidiarme".»
[6] *Entonces dijo el Señor: «Considerad bien lo que decía este*
juez inicuo. [7] *¿Y Dios, pues, no hará justicia a sus elegidos que*
claman a él día y noche, aunque parezca que les hace esperar?
[8] *Yo os digo: Les hará justicia prontamente. Pero, cuando el Hijo*
del hombre venga, ¿encontrará acaso la fe sobre la tierra?»

Las dos parábolas que siguen tratan ambas sobre el tema de la oración, pero desde muy diversos puntos de vista. La primera

de ellas concuerda, en su pensamiento central, con la del amigo importuno (11,5-8). Ambas ilustran el poder de la oración y ambas llevan su moral expresada en una conclusión de lo menor a lo mayor [278].

1 Según la introducción del evangelista, el pensamiento central de la parábola parece ser el siguiente: los discípulos deben orar siempre (cf. 1Tes 5,17) y no desanimarse tampoco en el caso de que su plegaria no sea atendida de manera inmediata. Con ello no concuerda, sin embargo, la moral de la parábola expresada después (v. 7) por Jesús mismo. «En todo tiempo» puede también significar «en toda ocasión», y «no desfallecer» sería entonces no dudar nunca en el poder de la oración.

2s Como ilustración del pensamiento que Jesús quiere encarecer a sus discípulos sirve un caso tomado de la vida humana. Una viuda, figura utilizada ya en el AT como imagen del desamparo y la debilidad [279], se halla frente a un juez inicuo y consigue vencerle por su insistencia. La figura del juez aquí delineada no representa un caso de excepción, sino el tipo normal del juez oriental [280]. La viuda se encuentra envuelta en un litigio y exige del juez una sentencia que le haga justicia.

4 Pero al juez no se le pasa por la imaginación el hacer caso a las súplicas de una mujer indefensa. El monólogo del juez [281] pone de manifiesto sus sentimientos.

5 No es un sano sentido del derecho lo que le lleva al fin a atenderla, sino únicamente la molestia que le producen sus ruegos y sus instancias sin término.

6s Los v. 6s ofrecen, con una nueva fórmula de introducción (como en 16,8), la aplicación de la parábola hecha por el «Señor» en forma de una conclusión de lo menor a lo mayor (cf. 11,13). En ellos se expresa, pues, el pensamiento central de la parábola, de donde se deduce entonces que su figura principal no es la viuda, que acaba

---

278 Como notable paralelo a la primera de las parábolas, cf Eclo 35,15-25

279. Cf Éx 22,21s, Dt 10.18, Is 1,17, Jer 22,3; Sal 68(67)6; Lam 1,1, etc

280 Cf Am 5,7 10-13, Is 1,23, 5,7 23, Jer 5,28, Sof 3,3, y passim.

281 Cf Lc 12,17-19, 15,17-19, 16,3s

por cansar al juez con su insistente súplica, sino el juez mismo, que queda contrapuesto a la persona de Dios. El punto central de la parábola no consiste pues en la perseverancia en la súplica, sino en la seguridad de que ésta es atendida. No se dice cómo nos debemos portar los hombres en nuestra súplica frente a Dios, sino la manera en que Dios procede ante nuestros ruegos. Si un hombre tan perverso como este juez se deja conmover por simple egoísmo ante los ruegos de una pobre viuda, cuánto más atenderá entonces Dios, Padre bondadoso, las súplicas de sus elegidos.

El obscuro final del v. 7 no puede decir que Dios escucha con paciencia sus súplicas o que es indulgente frente a ellas — con lo que no convendría el v. 8*a* — y, aún menos, que tendrá indulgencia con los perseguidores (que no son mencionados para nada en el texto) de los elegidos, en lugar de actuar con su intervención. La demora de la intervención divina es sólo aparente.

Dios no faltará, de su parte, con su ayuda. A pesar de hablarse **8a** también de parte de Dios de un «hacer justicia», no significa la expresión aquí necesariamente una alusión a su actuación en papel de juez, más bien puede haber sido tal rasgo tomado de la parte figurada de la parábola y quiere decir entonces, como simple imagen, que Dios atiende los ruegos de sus elegidos.

El v. 8*b* no puede haber sido componente originario de la pará- **8b** bola, sino que remite, sin relación alguna con ella, hacia atrás, a 17,22-37. A la historia del juez y la viuda no se hace en su texto la menor referencia. Su tono es del todo distinto de la confianza que respiran los v. 7-8*a*, y en lugar de Dios vuelve a hablarse otra vez del Hijo del hombre. Todo ello obliga a interpretarlo independientemente, siendo ésta la única manera en que permite también una interpretación natural no forzada de la parábola misma, con cuyo pensamiento central no se aviene en manera alguna. Por su tono pesimista, el versículo muestra afinidad con Mt 24,12.

Parábola del fariseo y el publicano
18,9-14

[9] Dijo también, para algunos que presumían de ser justos y menospreciaban a los demás, esta parábola: [10] «Dos hombres subieron al templo para orar: el uno era fariseo y el otro publicano. [11] El fariseo, con la cabeza alta, oraba así en su interior: "¡Oh Dios! Gracias te doy, porque no soy como los demás hombres: ladrones, injustos, adúlteros; ni tampoco como ese publicano. [12] Ayuno dos veces por semana; doy el diezmo de todas las cosas que poseo." [13] En cambio, el publicano, quedándose a distancia, ni siquiera se atrevía a levantar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho, diciendo: "¡Oh Dios! Ten misericordia de mí, que soy pecador." [14] Os aseguro que éste descendió a su casa justificado, pero no aquél; porque todo el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.»

También esta parábola, que más bien es una narración ejemplar, tiene, al igual que la anterior, la oración como tema, pero su fin no es instruir sobre la manera recta o falsa de orar, sino sobre la piedad recta o falsa que se manifiesta en la oración, en el diálogo con Dios.

9 Los personajes mencionados en la introducción —que se debe de nuevo probablemente a la mano de Lucas—, contra los que se dirige la parábola —se puede traducir «a algunos» o «para algunos»—, son los fariseos. Ellos son quienes se imaginaban ser los únicos que pueden subsistir en la presencia de Dios y despreciaban a todos los demás, especialmente a los publicanos, como pecadores.

10 La parábola recibe su plasticidad precisamente del hecho de que un fariseo y un publicano se dirigen, al mismo tiempo, al templo para hacer oración. Las figuras de los dos hombres representan los dos extremos más contrarios y opuestos dentro del judaísmo. El fariseo es el tipo de la completa entrega a la ley como la más alta norma de la fe y la moral judías. El publicano representa el más bajo estrato de la vida judía, el más alejado de los ideales religiosos y éticos de la nación. La oración en el templo estaba considerada como de una especial eficacia, por ser el templo también en manera

especial habitáculo de la presencia y la gracia divinas. El que va al templo, se pone ante la presencia de Dios [282]. La oración de las dos figuras de la parábola sustituye aquí al monólogo por el que en otras de ellas se consigue la caracterización personal de las mismas [283]. La oración del fariseo es tan auténtica y sincera como la del publicano, y nada de lo que en ella dice es falso. Al orar así representa además, de manera real y viva, el tipo del fariseo en general.

Su actitud corporal, en pie, corresponde a la postura normal **11** para la oración en el judaísmo [284], no siendo, pues, una señal de orgullo y presunción religiosa; también el publicano ora de pie (v. 13). Era costumbre judía el murmurar en voz baja [285] las plegarias privadas. El fariseo comienza, según el uso de la oración judía, con una gozosa acción de gracias a Dios, por todas las obras meritorias que ha logrado llevar a cabo, acción de gracias que, sin embargo, en el fondo es sólo expresión de su orgullosa complacencia de sí mismo. Él sabe que es mejor que los otros, con los que empieza a compararse a continuación, más aún, no encuentra en sí sino cosas buenas (cf. Flp 3,6*b*). Ninguna de las faltas con las que los pecadores provocan el desagrado divino puede reprocharse a sí mismo, y puede por ello mirar con desprecio a todos los demás.

No sólo se siente además libre de culpa, sino que puede también **12** presentar ante Dios una serie de méritos especiales, que le tienen que ser acreditados en el haber de su cuenta celestial; porque Dios, por ser justo, no puede en absoluto proceder de otra manera. Así, por medio de sus obras piadosas, convierte a Dios en su deudor. Entre ellas se cuenta su ayuno voluntario dos veces por semana. El sentido de este ayuno privado, no practicado tampoco por todos los fariseos, sino sólo por los especialmente celosos, era el expiar por las graves culpas del pueblo. «Para sí mismo no está necesitado el fariseo de conversión, ya que no hace nada de lo que Dios ha prohibido; pero es también un miembro del pueblo y se ofrece con

282. Cf. com. a Mt 5,8.
283. Cf. com. a Lc 18,4.
284. Cf. 1Re 8,55; Jer 18,20; Mc 11,25.
285. Según el ejemplo de Ana, 1Sam 1,13

su ayuno en representación de aquellos que por sus pecados provocan la ira de Dios no sólo sobre ellos mismos, sino sobre todo el pueblo en su conjunto» (Schlatter).

Él da a Dios con toda exactitud lo que le corresponde. En lugar del diezmo sólo de los frutos principales mencionados en la ley [286], entrega él el diezmo de todas sus ganancias [287]. Perdón por sus pecados no necesita pedir ante Dios, porque, como justo, se siente libre de ellos. Con las palabras que pone aquí en boca del fariseo, no creó Jesús ninguna caricatura del fariseísmo, como prueba la oración del rabí Nehunyá ben Hakaná, perteneciente sólo a una generación posterior: «Yo te doy gracias, Señor, Dios mío, de que me has dado mi parte entre aquellos que tienen su sede en la escuela, y no entre aquellos que se asientan por las esquinas (los cambistas y los comerciantes callejeros). Yo me pongo en camino temprano y ellos se ponen en camino temprano. Yo me pongo en camino temprano para las palabras de la *toráh* (el estudio de la ley) y ellos se ponen en marcha temprano para cosas fútiles. Yo me afano y ellos se afanan. Yo me afano y recibo mi recompensa, y ellos se afanan y no reciben recompensa alguna. Yo corro y ellos corren. Yo corro por la vida del mundo futuro y ellos corren por el pozo de la fosa (la *gehenna)*» [288].

13 El publicano, en cambio, no sabe ante Dios más que de la conciencia de su culpa, lo cual se expresa ya en la actitud exterior en que realiza su plegaria [289]. Él no sabe ni gloriarse de nada bueno propio, ni se compara con otros hombres, que son mayores pecadores que él, sino que piensa sólo en su propia culpa, se golpea el pecho como sede del corazón, del que viene todo pecado (Mc 7,21) e invoca la misericordia benigna de Dios. Con ello hace todo lo que de su parte puede.

14a Jesús pronuncia el juicio divino sobre los dos orantes, juicio que está en contradicción directa con la opinión del fariseo. El pecador y sólo él se va «justificado», esto es absuelto, a su casa, por

286 Dt 12,17; 14,22ss
287 Cf también Lc 11,42 = Mt 23,23
288. *Talmud bab*, Berakot 28*b*.
289 Cf. Job 11,15; 22,26; Esd 9,6

haberle Dios perdonado sus pecados por su espíritu de arrepentimiento (cf. Sal 51[50]19) La oración del fariseo, en cambio, no tuvo valor alguno ante Dios, por no haber hecho en ella más que contemplarse a sí mismo lleno de presunción y orgullo y recordar a Dios la paga que cree poder esperar y exigir de él. A ello se añade, por otra parte, un defecto aún mayor, objeto sobre todo de la crítica de la parábola: el fariseo no tiene en absoluto conciencia de que, en medio de todo su celo religioso, es también, lo mismo que el otro, un pecador, por lo que está de hecho obligado y a merced de la gracia divina, debiendo hacer también suyas las palabras mismas del publicano.

En la sentencia final (v. 14*b*), que va mostrando el juicio pro- **14b**
nunciado por Jesús sobre los dos orantes, hay que examinar una vez más, como en todos los finales de parábola, si se trata de un componente original o indispensable para la parábola o ha sido añadido a la misma por el evangelista (o la tradición). La sentencia aparece no sólo aquí, sino también en 14,11 y en Mt 23,12. Por otra parte, en su contenido, va más allá de la situación concreta de los dos orantes, para atraer la atención sobre el juicio final, mientras que, por el contrario, el juicio de Jesús en el v. 14*a* se limita al momento concreto de entonces. Tampoco describe de manera realmente adecuada ni el proceder de cada uno de los orantes, ni el resultado del mismo.

Del fariseo puede realmente decirse que se exaltó a sí mismo, y no sólo sobre los demás hombres, sino hasta frente al mismo Dios, por faltar, sin tener conciencia de ello, contra el mandamiento que le ordena dar a Dios solo la honra. Pero no fue por ello «humillado». Ningún cambio se ha realizado ni en su propio estado interior ni en el juicio de Dios sobre él, ya que su «atea» piedad farisaica era ya antes también abominable a los ojos divinos (16,13) El publicano, en cambio, ha sido realmente justificado por Dios a causa de la confesión de su culpa, y por ello «exaltado». Pero no se ha humillado a sí mismo. El v. 14*b* no expresa, pues, la moral de la parábola y no es necesario para que ésta forme un todo completo y acabado en sí, y no es, por tanto, un componente originario de la misma.

Con 18,14 llega a su término la gran intercalación de Lucas dentro del orden del texto de Marcos. Con 18,15 vuelve a tomar el hilo del relato de Marcos, con el pasaje de Mc 10,13. El texto de Mc 10,1-12 lo deja de lado, por haber ofrecido ya lo más esencial del mismo, según una fuente distinta, en su relato del viaje (16,18) y quizá también por parecerle desprovisto de interés para sus lectores una discusión de Jesús con sus adversarios judíos sobre el derecho matrimonial mosaico. Esta vuelta al texto de Marcos no produce ningún corte en la estructura de su Evangelio: el viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén se continúa todavía hasta 19,27.

Jesús bendice a los niños
18,15-17 (= Mt 19,13-15; *Mc 10,13-16)

[15] *Luego querían también presentarle unos niños, para que los tocara; pero los discípulos, al verlo, los reprendían.* [16] *Entonces Jesús los llamó, diciendo: «Dejad que los niños vengan a mí, y no se lo impidáis; pues de los semejantes a ellos es el reino de Dios.* [17] *En verdad os digo que quien no recibe como un niño el reino de Dios no entrará en él.»*

Lucas sigue en general al pie de la letra el texto de Marcos, sólo suprime el enojo de Jesús por la conducta de los discípulos y el v. 16, que describe una viva afección de Jesús [290].

Peligrosidad de las riquezas
18,18-30 (= Mt 19,16-30; *Mc 10,17-31)

[18] *Cierto personaje le preguntó así: «Maestro bueno, ¿qué debo hacer yo para ser heredero de la vida eterna?»* [19] *Jesús le contestó: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie, sino Dios solo, es bueno.* [20] *Ya conoces los mandamientos:* No cometerás adulterio, no ma-

290 Cf Lc 9,47, junto a Mc 9,36

tarás, no robarás, no levantarás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre» (Éx 20,12-16; Dt 5,16-20). [21] *Él contestó: «Todas esas cosas las he guardado desde la juventud.»* [22] *Cuando Jesús lo oyó, le dijo: «Todavía te queda una cosa: vende todo lo que posees y distribúyelo entre los pobres, que así tendrás un tesoro en los cielos; ven luego y sígueme.»* [23] *Pero, cuando oyó esto, se puso muy triste, pues era muy rico.*

[24] *Al verlo Jesús así, dijo: «¡Qué difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas!* [25] *Porque es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que un rico entre en el reino de Dios»* [26] *Los que lo estaban oyendo dijeron: «Pero entonces, ¿quién podrá salvarse?»* [27] *Él contestó: «Lo que es imposible para los hombres, es posible para Dios.»*

[28] *Pedro dijo entonces: «Pues mira: nosotros hemos dejado nuestras cosas y te hemos seguido.»* [29] *Él les contestó: «Os lo aseguro: nadie hay que haya dejado, por el reino de Dios, casa, o mujer, o hermanos, o padres, o hijos,* [30] *que no lo reciba muy multiplicado en este mundo; y en el mundo venidero, la vida eterna.»*

Lucas se aparta aquí del texto de Marcos sólo en algunos detalles, dignos con todo de atención. El personaje que se acerca a Jesús es, según el v 18, un ἄρχων [291], un hombre de elevada posición social, lo cual se deduce en Marcos sólo en el curso de su diálogo con Jesús. En el v. 23 no dice Lucas nada de que el rico se alejara; es, pues, en su presencia donde Jesús pronuncia las duras palabras del v. 24. En cambio, no son mencionados aquí los discípulos como oyentes (cf. v. 26), con lo que desaparece en Lucas la luz desfavorable que cae sobre ellos en Mc 10,24-26. En la enumeración del v. 29 nombra Lucas la «mujer», que se echa de menos, con razón, en el texto de Marcos (cf. 14,26) y sustituye «por mí y por el evangelio» por la expresión «por el reino de Dios» [292]. En el v. 30 suprime la enumeración de los bienes prometidos a los discípulos, que presenta dificultades objetivas [293], de tal modo que no queda motivo

291. Término favorito de Lucas; cf. Lc 12,58; 14,1; 23,13.35 y passim
292 Cf. Lc 9,24, frente a Mc 8,35.
293. Cf com a Mc 10,30

alguno que se oponga a una interpretación puramente espiritual de la recompensa terrena. También las persecuciones que esperan a los discípulos quedan omitidas en su texto, pues no parecen convenir bien con unas palabras que son más bien de promesa. Mc 10,31 queda suprimido, por haber sido utilizado ya en 13,30.

El tercer anuncio de la pasión
18,31-34 (= Mt 20,17-19; *Mc 10,32-34)

31 Tomando luego consigo a los doce, les dijo: «Mirad que subimos a Jerusalén, y se van a cumplir en el Hijo del hombre todas las cosas que fueron escritas por los profetas. 32 Porque será entregado a los gentiles, y se verá burlado, insultado y escupido; 33 y después de azotarlo, lo matarán; pero al tercer día resucitará.» 34 Sin embargo, ellos nada de esto comprendieron; pues estas cosas resultaban para ellos ininteligibles, ni captaban el sentido de lo que les había dicho.

A causa de la gran intercalación de 9,51-18,14 va este tercer anuncio de la pasión en Lucas mucho más separado de los dos primeros (9,22.44) que en los textos de Marcos y Mateo [294]. Mc 10,32 está suprimido del todo. Su primera mitad era superflua tras Lc 9, 51; 17,11 y la segunda puede haberla suprimido Lucas (lo mismo que Mt 20,17) por motivos de su contenido. En el texto mismo del anuncio de la pasión, por una parte, en el v. 32 no se alude a la participación de los judíos [295]; por otra, se añade en el v. 31 la referencia al cumplimiento de la Escritura, con el fin de preparar 24,25ss.

Nuevo frente a Marcos es además el v. 34, que repite, en cuanto a su contenido y en parte también en cuanto a su forma, 9,45 y que subraya la incomprensión de los discípulos para las palabras de Jesús sobre su pasión. Ya por tal motivo es imposible entender el

294. Distancia que queda, sin embargo, salvada por 12,50; 13,32s y 17,25.
295. Cf com. a Lc 9,44.

versículo como sustitución de la perícopa sobre la ambición de los hijos de Zebedeo que siguen en Marcos (10,35-45), para cuya omisión por Lucas decidían más bien de consuno otros dos motivos: los discípulos vuelven a aparecer en ella bajo una luz poco favorable, y el lugar de su segunda parte (Mc 10,41-45) lo ocupa en Lucas el texto de 22,24-27. El v. 38, por su parte, tiene su correspondencia en Lc 12,50.

Curación de un ciego
18,35-43 (= Mt 20,29-34; *Mc 10,46-52)

35 *Cuando se acercaba él a Jericó, había un ciego sentado junto*
al camino, que estaba pidiendo limosna. 36 *Cuando oyó el ruido de*
la multitud que pasaba, preguntó qué era aquello. 37 *Entonces le*
contestaron: «Es que está pasando Jesús Nazareno.» 38 *El ciego en-*
tonces se puso a gritar: «¡Jesús, Hijo de David, ten compasión de
mí!» 39 *Los que iban delante le increpaban para que callara; pero*
él gritaba todavía más fuerte: «¡Hijo de David, ten compasión de
mí!» 40 *Jesús entonces se quedó parado y mandó que se lo trajeran*
delante. Cuando el ciego se acercó, le preguntó Jesús: 41 *«¿Qué quie-*
res que te haga?» Él contestó: «¡Señor, que yo vea!» 42 *Y Jesús le*
respondió: «Pues recobra la vista; tu fe te ha salvado.» 43 *E inme-*
diatamente recobró la vista y lo iba siguiendo, glorificando a Dios.
Y todo el pueblo, al ver esto, lo celebraba con alabanzas a Dios.

El relato de Lucas se aleja del de Marcos sólo en un punto de importancia objetiva. Según Marcos (y Mateo) tiene lugar el encuentro con el ciego (cuyo nombre omite Lucas) al abandonar Jesús Jericó; según Lucas, en cambio, antes de llegar a la ciudad. Imposible resulta referir un mismo topónimo, en Marcos y Mateo, a la vieja ciudad de Jericó; en Lucas, a la nueva edificada por Herodes el Grande tres km al sur de aquélla. Por otra parte, el camino a Jerusalén sólo conducía a través de la nueva, y de la Jericó vieja no quedaban en la época de Jesús sino las ruinas. Más bien parece ser que Lucas quería añadir las dos perícopas siguientes que

proceden de fuentes distintas, y la primera de las cuales tiene como escenario Jericó, a la perícopa de Marcos, su fuente central. En ello vuelve a ponerse de manifiesto que Lucas no concede peso alguno a tales accesorios topográficos. Un caso semejante encontramos de nuevo en 19,45 [296]. Un ejemplo especialmente instructivo es 9,10*b*, donde Lucas toma de una perícopa de Marcos omitida en su conjunto (6,45-52), sólo el dato de lugar «hacia una ciudad llamada Betsaida», a pesar de no convenir en el pasaje como dato exacto de situación [297].

Jesús en casa de Zaqueo
19,1-10

1 *Entró, pues, en Jericó y estaba atravesando la ciudad.* 2 *Y había*
allí un hombre, llamado Zaqueo, que era jefe de publicanos y muy
rico, 3 *el cual trataba de ver quién era Jesús, pero no podía por*
causa de la multitud, ya que él era pequeño de estatura. 4 *Entonces*
echó a correr hacia adelante y se subió a un sicómoro para ver bien
a Jesús, pues tenía que pasar por allí. 5 *Cuando Jesús llegó a aquel*
sitio, miró hacia arriba y le dijo: «Zaqueo, baja en seguida; porque
hoy tengo de quedarme en tu casa.» 6 *Y en seguida bajó, y lo recibió*
en su casa muy contento.
7 *Al ver esto, todos murmuraban, comentando que había ido*
a hospedarse en casa de un pecador. 8 *Pero Zaqueo dijo al Señor*
resueltamente delante de todos: «Mira, Señor: voy a dar a los pobres
la mitad de mis bienes; y si en algo he defraudado a alguien, le
devolveré cuatro veces más.» 9 *Entonces dijo Jesús vuelto hacia él:*
«Hoy ha llegado la salvación a esta casa; pues también éste es hijo
de Abraham. 10 *Porque el Hijo del hombre ha venido* a buscar y
a salvar lo que estaba perdido» (Ez 34,16).

---

296. Lucas procede también de análoga manera en su composición al cambiar de orden Mc 3,7-12 y 3,13-19 (= Lc 6,12-19), así como Mc 3,31-35 (= Lc 8,19-21).

297. Cf también com a Lc 25,5s y 22,31-34 Sobre el final de la perícopa (v. 34), cf. Lc 7,16

Como final de su «relato del viaje» ofrece Lucas dos perícopas cuya colocación está determinada por la situación misma que en ellas se presupone. La primera se refiere a la ciudad de Jericó, la segunda presupone que Jesús se acerca a Jerusalén.

Una vez más vuelve Jesús a manifestarse como amigo y redentor **1s**
de los pecadores. Zaqueo (= «el puro», o forma abreviada de Zacarías) trabaja en la importante ciudad fronteriza de Jericó como jefe de publicanos al servicio de Roma. Su riqueza procede de la ganancia que le proporciona su despreciado oficio.

Que quiera ver a Jesús no es todavía una prueba de sus senti- **3**
mientos religiosos, sino que puede proceder también de un simple afán de curiosidad. Como odiado publicano, no puede o no quiere entrar en ninguna de las casas ajenas situadas a lo largo de la calle principal y entonces se sube a un sicómoro, viendo recompensado **5**
en superabundancia su celo. Así, no sólo ve a Jesús, sino que Jesús, que pone a su vez la mirada en él y le llama por su nombre a pesar de ser aquel su primer encuentro, se dirige a su casa y para en ella como huésped. Jesús «tiene» que proceder así por motivo de la misión que le es propia, tiene una tarea que cumplir con los pecadores.

Lo que para Zaqueo es motivo de extremo gozo, resulta para **6s**
los otros escándalo[298].

La gratitud por el gran favor inesperado y el influjo que emana **8**
de la persona de Jesús producen una transformación en el alma del publicano, liberándole, cosa de una especial dificultad según 18,23s, de su apego a las riquezas. Lo que Zaqueo dice a Jesús es una promesa para el futuro, cuyo cumplimiento será también la prueba de la autenticidad de su conversión; no es la confesión de un propósito ya puesto por obra, lo cual convertiría al publicano en el tipo del fariseo.

La distribución de la mitad de la hacienda entre los pobres supera, con mucho, lo que según doctrina rabínica estaba considerado como el más alto grado en dádivas voluntarias para los pobres (una quinta parte del capital y, a continuación, sólo un quinto de

298 Cf. Lc 5,27-32; 15,2.

las ganancias), y la cuádruple restitución de los bienes mal adquiridos sobrepasa aún en mayor medida la pauta establecida por la ley [299].

9 La respuesta de Jesús no va dirigida a Zaqueo, sino a los murmuradores, con la mirada puesta en aquél. Tampoco da testimonio de la conversión de Zaqueo; sólo quiere justificar su visita en casa del pecador. El sentido de sus palabras no es: Hoy ha venido la salud sobre esta casa, porque Zaqueo *ha pasado a ser* un hijo de Abraham [300]; sino: Yo he entrado en su casa por ser él también descendiente de Abraham y tener por ello derecho a beneficiarse de mi actuación redentora, al igual que cualquier otro israelita [301]. La salud venida sobre el publicano y su casa (= su familia) se refiere al hecho de la visita misma de Jesús, no a la justificación del publicano (cf. 18,14) a consecuencia de su conversión.

10 La sentencia final motiva el trato de Jesús precisamente con los publicanos por el carácter de su misión. El Hijo del hombre (= Mesías) ha sido enviado como el buen pastor de Israel a buscar expresamente lo perdido (cf. Mt 9,36) y volverlo al camino de la salvación. Esta sentencia es probablemente un *logion* transmitido en su origen aisladamente, pero se adapta a la perfección en el lugar a él asignado por Lucas, por dar expresión al último motivo de la entrada de Jesús en casa del pecador Zaqueo.

Parábola de las minas
19,11-27 (= *Mt 25,14-30)

11 *Como ellos seguían escuchando estas cosas, Jesús, porque estaba ya cerca de Jerusalén y porque ellos pensaban que el reino de Dios iba a manifestarse inmediatamente, añadió una parábola.*

12 *Dijo, pues: «Un hombre de familia noble se marchó a un país lejano, para recibir el poder real y volver luego.* 13 *Llamó, pues, a diez criados suyos, les dio diez minas y les dijo: "Negociad con*

299. Lev 5,20ss: un quinto (según los rabinos un cuarto) de los bienes ajenos, más la devolución de los mismos.

300. En sentido espiritual, cf. Rom 4,1ss; Gál 3,7.29

301. Cf. Lc 13,16; Mt 15,24.

ellas hasta que yo vuelva." [14] *Pero sus compatriotas lo aborrecían;*
por eso enviaron tras él una embajada que dijera: "No queremos
que éste sea nuestro rey."

[15] *»Cuando volvió, revestido ya de la dignidad real, mandó llamar*
a aquellos criados a quienes había entregado el dinero, para saber
cuánto había ganado cada uno. [16] *Se presentó, pues, el primero,*
diciendo: "Señor, tu mina me ha producido diez minas." [17] *"Muy*
bien, criado bueno —le dijo él—; puesto que has sido fiel en lo
mínimo, ahora vas a tomar el gobierno de diez ciudades." [18] *Llegó*
el segundo, que dijo: "Tu mina, señor, me ha producido cinco mi-
nas." [19] *Entonces le dijo también a éste: "Pues tú estarás al frente*
de cinco ciudades."

[20]*» Llegó el tercero, que dijo: "Señor, aquí tienes tu mina, que*
he guardado envuelta en un pañuelo; [21] *pues tenía miedo de ti,*
porque eres hombre demasiado exigente: quieres tomar lo que no
depositaste, y cosechar lo que no sembraste." [22] *Él le contesta:*
"Pues por tus propias palabras te juzgo, mal criado. Sabías que yo
soy demasiado exigente: que quiero tomar lo que no deposité, y
cosechar lo que no sembré. [23] *¿Por qué, entonces, no llevaste mi*
dinero a la banca? Así yo, a mi vuelta, lo habría retirado con sus
intereses." [24] *Y mandó a los que estaban presentes: "Quitadle la*
mina y dádsela al que ya tiene las diez." [25] *Ellos le dijeron: "Señor,*
que ya tiene diez minas." [26] *Yo os digo que a todo el que tiene, se*
le dará; pero al que no tiene, aun aquello que tiene se le quitará.
[27] *Y por lo que se refiere a aquellos enemigos míos que no que-*
rían que yo reinara sobre ellos, traedlos aquí y degolladlos delante
de mí".»

La introducción, que sirve de enlace a la parábola con la perí- **11**
copa que le precede, es también aquí de carácter redaccional; el texto del v. 11 delata, en efecto, por el elevado número de peculiaridades lingüísticas de Lucas, la mano del mismo en su creación. En él se nos dice también el motivo por el que Lucas ofrece esta perícopa aquí y no antes en su «relato del viaje». Los oyentes indeterminados a que se hace referencia son los discípulos, ya que sólo ellos, no los adversarios de Jesús (mencionados en el v. 7), podían,

por la circunstancia de que se encontraba cerca de Jerusalén, ser inducidos a un vivo sentimiento de que fuera ya cosa inmediata la erección del reino mesiánico (cf. Act 1,6). La parábola que Jesús les propone, sale al paso del peligroso error en que se encuentran. Antes de llegar al poder como Mesías glorioso tiene Jesús que marcharse. En lugar de la ansiada pronta manifestación del reino se aproxima, pues, para los suyos una época de espera, una época de prueba de su fidelidad y su tesón. La parábola en Lucas no adquiere, por razón de este viaje, un nuevo carácter respecto a Mt 25,14-30. Su fin no es subrayar que la parusía va a hacerse esperar aún largo tiempo, como si hubiese sido aplazada. El rasgo de que el pretendiente al trono se marcha a país extranjero (v. 12) no pretende precisamente en Lucas (cf. en cambio Mt 25,13) ser entendido en el sentido de que vaya a transcurrir un *largo* espacio de tiempo hasta su vuelta. En la nueva venida de Cristo tendrán que dar cuentas ante él, en primer lugar, sus «siervos» (cf. 12,43s).

12 El señor que se marcha de viaje «a un país lejano» (cf. 15,13) es — a diferencia de Mt 25,14 — un hombre de elevado linaje y el fin de su viaje es la adquisición de la realeza sobre su patria.

13 Antes de partir, entrega a diez de sus «siervos» la suma relativamente pequeña de una mina [302] a cada uno, para que negocien con ella durante su ausencia y pongan a prueba su laboriosidad y lealtad.

14 Tras él envían sus conciudadanos, que le odian, una delegación para impedir, en cuanto sea posible, que llegue a alcanzar de hecho la dignidad real. El caso aquí supuesto recuerda de manera tan clara los viajes a Roma de Herodes el Grande [303] y sus hijos [304], sobre todo Arquelao, para la consecución del título de reyes, que no parece posible el negar una alusión consciente a los mismos. También en el caso de Arquelao marchó tras él una delegación de judíos distinguidos para hacer valer su protesta contra él ante el emperador Augusto [305]. El sentido de estos rasgos tomados de la historia judía es claro

302. Una mina = 100 dracmas, 1/60 de talento.
303. Flavio Josefo, *Ant.* xiv, 14,4s; § 381ss.
304. Ibid. xvii, 9,3s; § 219ss; 11,1; § 299ss.
305. Cf. com. a Mt 2,22.

dentro de la parábola: Jesús mismo es como Hijo de Dios el «señor de familia noble», que marcha a tierra extranjera, al cielo, para volver de allí en posesión de la realeza, como Mesías glorioso, a la tierra. Los compatriotas que se oponen a su realeza, esto es, a su dignidad de Mesías, son los judíos. El rasgo del envío de una delegación no admite una interpretación alegórica.

La parte central o principal de la parábola, que ahora sigue **15**
(v. 15-26), concuerda, en sus rasgos esenciales, con Mt 25,14-30. En Lucas es del todo claro que la entrega de las minas a los esclavos sirve sólo para ponerlos a prueba y que los diez siervos nombrados —cantidad que tiene seguramente que ser entendida como número redondo— no representan tampoco el número total de los siervos del noble señor. Más adelante, en el momento de presentar cuentas ante el señor vuelto en calidad de rey, no se habla en Lucas sino de tres siervos (mientras en Mateo sólo tenía el señor, desde el primer momento, tres), lo cual no tiene que ser entendido como una inconsecuencia perturbadora del texto de la parábola ofrecido por Lucas, como se confirma por los casos exactamente paralelos de 14,18-20 y 16,5-7. Una enumeración de los diez casos resultaría monótona y disminuiría el valor poético de la parábola.

Los dos primeros siervos, dando pruebas de una digna modes- **16-19**
tia, no hacen referencia alguna a los propios méritos[306]. En recompensa del magnífico comportamiento demostrado son elevados ambos, de acuerdo con los méritos de cada uno, al cargo de gobernadores de una considerable región del reino. Con ello quedan investidos de una misión llena de responsabilidad, pero que es signo también, al mismo tiempo, de dignidad y distinción, y éste es el único rasgo que aquí interesa. La redacción lucana de la parábola se mantiene en este punto, al igual que en lo que sigue y a diferencia de Mateo (25,21.23), dentro aún del estricto terreno de la realidad profana.

La culpa del tercer siervo consiste en no haber negociado con **20-23**
el dinero que se le confió. Todo su esfuerzo se limitó a procurar no perderlo.

---

306. Cf., en cambio, Mt 25,20.22.

El tono grosero con que se lo devuelve a su señor y los graves reproches que le echa en cara, son sólo una prueba de su mala conciencia.

24s Él sabe que no tiene nada que perder. Que le sea quitada la mina al siervo inútil es un hecho comprensible, pero no que una cantidad tan pequeña sea entregada como premio al siervo primero, convertido entre tanto en gobernador de una provincia del reino. En este rasgo poco natural empieza ya a dejarse translucir la realidad religiosa a través de la narración profana.

26 La orden dada por el señor ocasiona la objeción (que falta en Mateo) de los allí presentes, cuyo fin es sólo el preparar las palabras que siguen y que sólo en apariencia son del rey, que es todavía quien habla en el v. 27. En realidad se trata de un *logion* aislado en su origen, añadido a la parábola por la tradición ya con anterioridad a Mateo y Lucas, y que aparece también, aunque tampoco en su lugar histórico, en Mc 4,25. Su carácter de sentencia del Señor lo prueban el giro generalizador de «*a todo* el que tiene», característico de varios de ellos [307], y la fórmula «yo os digo», típica de muchos de los mismos. La forma pasiva «se le dará», «se le quitará» sirve también aquí como perífrasis para evitar el nombre de Dios [308]. «Tener» y «no tener» significan aquí las propias obras, los méritos, que cada uno puede presentar. Al siervo que ha mostrado su inutilidad le es quitado el capital que se le confió; en ello consiste su castigo.

27 Mucho más duro es el que cae a continuación sobre los adversarios del rey. La venganza que éste toma de ellos responde a los usos de un déspota oriental, pero es al mismo tiempo [309] imagen del castigo de la ira divina, que descargará el día del juicio sobre los judíos que han negado su fe a Jesús. Una referencia al castigo de Jerusalén no es posible, por el carácter escatológico del retorno del rey y por el sentido de la parábola toda. Una aplicación de la parábola falta en el presente caso, por hacerla innecesaria su claridad absoluta. El señor rechazado por sus compatriotas y que

307. Cf. Lc 12,48*b*; 14,11 = 18,14.
308. Cf. com. a Lc 6,38.
309. Como en Lc 12,46 = Mt 24,51.

marcha a país extranjero para volver luego como rey y pedir cuenta a sus siervos y a sus enemigos, es el Hijo del hombre que abandona el mundo para tornar como juez celestial. Para sus siervos, los discípulos, significa el tiempo que dura su ausencia una época de prueba, en la que deben trabajar con el «capital» religioso que les ha sido confiado. La recompensa será conforme a sus méritos. Un castigo mucho más duro que a los «siervos» inútiles, espera a los judíos incrédulos en el día del juicio [310].

310. Sobre la relación de la parábola con la de los talentos en Mateo, véase el com. a su texto (25,14-30).

Parte tercera

ÚLTIMOS DÍAS DE JESÚS EN JERUSALÉN
19,28-23,56

Sección primera: ÚLTIMAS ACTUACIONES DE JESÚS EN PÚBLICO
19,28-21,38

Jesús aclamado como Mesías a su entrada en Jerusalén
19,28-40 (= Mt 21,1-10; *Mc 11,1-11; Jn 12,19)

[28]*Cuando acabó de decir estas cosas, caminaba delante, subiendo*
a Jerusalén.
[29] *Al llegar cerca de Betfagé y Betania, junto al monte llamado*
de los Olivos, envió a dos de sus discípulos, [30] *diciendo: «Id a esa*
aldea que está enfrente, y, apenas entréis en ella, encontraréis atado
un pollino, en el cual no se ha montado nunca nadie; desatadlo y
traedlo. [31] *Y si alguien os preguntara: "¿Por qué lo desatáis?",*
responderéis así: "El Señor lo necesita".» [32] *Fueron, pues, los envia-*
dos y lo encontraron todo como Jesús les había indicado. [33] *Mientras*
ellos estaban desatando el pollino, les preguntaron los dueños: «¿Por
qué lo desatáis?» [34] *Ellos respondieron: «Es que el Señor lo nece-*
sita.» [35] *Lo llevaron, pues, ante Jesús y poniendo encima del pollino*
sus mantos, hicieron que Jesús se montara en él.
[36] *Mientras él caminaba, las gentes extendían sus mantos por el*
camino. [37] *Cuando se acercaba ya a la bajada del monte de los Oli-*
vos, toda la multitud de los discípulos, llenos de alegría, comenza-
ron a alabar a Dios a grandes voces por todos los prodigios que
habían visto, [38] *y exclamaban:*

¡Bendito el que viene,
el rey, en el nombre del Señor! (Sal 118[117], 26).
¡Paz en el cielo
y gloria en las alturas!

[39] *Algunos fariseos que estaban entre la multitud, le dijeron:*
«Maestro, reprende a tus discípulos.» [40] *Pero él contestó: «Yo os*
aseguro que si éstos se callan, gritarán las piedras» (Hab 2,11).

28 La parábola de la perícopa anterior fue pronunciada en Jericó; en el v. 28 queda referido, pues, el camino de unas 5-6 horas de duración desde esta ciudad hasta las cercanías de Jerusalén. Lucas omite el dato, apenas comprensible para sus lectores (Mc 11,8*b*), de que una parte de los peregrinos portaban ramas verdes. En lugar de «unos» (Mc 11,15), según el v. 33 son los dueños quienes piden una explicación a los discípulos al desatar el borriquillo. Lucas (v. 37) determina además, con mayor exactitud que Marcos, el lugar en que los peregrinos dieron comienzo a sus aclamaciones.

38 El texto de la aclamación muestra considerables diferencias con el de Marcos y va claramente asimilado a 2,14. Suprimida queda la referencia al reinado nacionalista de David, en lugar de lo cual recibe Jesús el título de «rey, en nombre del Señor», esto es, que se presenta como rey en el nombre (= de parte) de Dios. En lugar del *hosanna* semítico van los dos últimos versos de la aclamación, en los que se da expresión a la creencia de que con la entrada de Jesús en Jerusalén como rey mesiánico está ya a las puertas la época de la redención decretada en el cielo, esto es, por Dios [1] y de que Dios glorifica así su nombre, revela su poderío [2].

39 Unos fariseos toman escándalo de la manifestación de los peregrinos y quieren provocar a Jesús a distanciarse él mismo de toda pretensión mesiánica. Como los demás, esperan con ansia la época mesiánica, pero no quieren reconocerle a él por Mesías (cf. 19,14) y, sin duda, piensan también en el posible peligro que se oculta tras una popular manifestación mesiánica.

---

1 Cf. com. a Lc 15,7. 2. Cf. com. a Mt 6,9.

La respuesta con que Jesús rechaza la pretensión de los fariseos 40
incluye una afirmación indirecta de la dignidad mesiánica. La manifestación de los discípulos goza de su autorización, como lo prueba el hecho de haber sido él mismo quien ha encargado su cabalgadura. Más aún, el momento de su entrada en la ciudad santa es de una magnitud tal, que si los discípulos callaran, haría Dios hablar hasta a las mudas piedras. En cuanto a su contenido, este episodio es un paralelo a Mt 21,15s.

Llanto de Jesús sobre Jerusalén
19,41-44

41 *Cuando estaba ya cerca, al contemplar la ciudad, se echó a*
llorar por ella, 42 *diciendo: «¡Ah, si tú también hubieras compren-*
dido en este día el mensaje de paz! Sin embargo, ello está oculto a
tus ojos. 43 *Porque días llegarán para ti en que tus enemigos te rodea-*
rán de vallas, te sitiarán y te atacarán por todas partes; 44 *te* arrasa-
rán a ti y a tus hijos *que haya dentro de ti, y no dejarán en ti piedra*
sobre piedra, por no haber conocido el tiempo en que fuiste visitada.»

La profecía de la caída de Jerusalén aparece precisamente en este pasaje en fuerte contraste con la situación en la que va pronunciada. Lucas gusta de escenas conmovedoras y piadosas como la presente (cf. 23,27-31). Las palabras de Jesús presuponen (al igual que 13,34) una repetida actuación anterior de Jesús en la ciudad. Jesús llora, al divisar la ciudad ante sí, en medio del júbilo de los peregrinos a la fiesta que le acompañan.

El v. 42*a* da expresión a un deseo de carácter irrealizable (cf. Is 42
48,18). Jerusalén tendría que entender en aquel día en que la visita por última vez, lo que Dios exige de ella, y reconocer a Jesús con fe como su Mesías. Así cumpliría la ciudad la condición necesaria para su salvación. No obstante, ello es imposible por estar impedida para entenderlo por castigo divino. La construcción pasiva en el v. 42*b* (literalmente, «fue ocultado») sirve de nuevo como perí-

frasis para evitar el nombre de Dios [3]. Jerusalén no ha querido reconocer a Jesús como Mesías (cf. 13,34), siendo por ello castigada por Dios con ceguera espiritual que hace imposible el deseo de Jesús.

43s Los v. 43s motivan la queja contenida en v. 42*b* sobre la ceguera de Jerusalén, que ya es el comienzo del castigo que terminará con la terrible caída de la ciudad. Nada se dice sobre quién llevará a cabo el castigo divino [4]. «Visitada» puede referirse tanto a un castigo divino [5], como —así en el presente caso— a una visita de gracia [6]. Los v. 43s están compuestos con elementos del AT [7], y no contienen nada que no convenga con el sitio y el asalto de una ciudad antigua en general; por otra parte, también en Mc 13,2 está atestiguado que Jesús predijo la destrucción de Jerusalén. Por ello, en principio no hay motivo para ninguna objeción en contra de la historicidad del presente episodio narrado sólo por Lucas. Con todo, tiene que ser juzgado en relación con 21,20-24, donde Lucas ha rehecho claramente a partir de la historia el texto de Marcos. Así se llega de manera necesaria a la conclusión de que también aquí ha conformado el texto de los v. 43s a partir de la misma situación.

Las palabras finales declaran de manera expresa la infidelidad de Jerusalén como motivo de su caída. En castigo de no haber conocido su hora de la gracia y no haber querido prestar su fe a Jesús como Mesías, se exacerbarán hasta un grado tal sus ansias mesiánicas, que se sublevará contra el poder de Roma, acarreándose con ello su perdición.

Purificación del templo y actividad doctrinal de Jesús 19,45-48 (= Mt 21,12-17; *Mc 11,15-19; Jn 2,13-17)

45 *Luego entró en el templo y comenzó a expulsar a los vende-*
dores, 46 *diciéndoles: «Escrito está:* Mi casa será casa de oración

3. Cf. com. a Lc 6,38.
4. Para los detalles, cf. FLAVIO JOSEFO, BI v, 6,1; § 248ss; 12,2; § 502s.
5. Cf. Jer 10,15; Is 10,3; 24,33; 29,6; Eclo 18,20.
6. Cf Sab 3,7; 4,15; Lc 1,68.78
7. Cf. Is 29,3s; Os 14,1; Nah 3,10; Sal 137(136)9.

(Is 56,7), *pero vosotros la habéis hecho* guarida de ladrones» (Jer 7,11).

[47] *Todos los días estaba enseñando en el templo. Pero los sumos sacerdotes, los escribas y los principales del pueblo trataban de perderle;* [48] *Mas no encontraban cómo hacerlo, porque todo el pueblo estaba pendiente de sus labios.*

Lucas suprime la maldición de la higuera y el coloquio a que la misma da ocasión (Mc 11,12-14.20-25), seguramente en atención a 13,6-9 ó 17,6, pero también a causa de su dificultad objetiva. En relación con la omisión de esta perícopa, que Marcos sitúa de manera expresa en dos días diferentes, suprime también Lucas la noticia de Mc 11,11*b*, de que Jesús abandonó Jerusalén por la tarde del día de su entrada en la ciudad. Así, en Lucas, Mc 11,15 pasa a ocupar el lugar de Mc 11,11*a*, de lo cual resulta que la purificación del templo (al igual que en Mt 21,12) sigue, de manera inmediata, a la entrada de Jesús en Jerusalén. Ello trae consigo que Lucas renuncie a la distinción entre cada uno de los diferentes días realizada en el texto de Marcos (v. 47; cf. 20,1) y no ofrezca el pasaje de Mc 11,19 hasta más tarde en 21,37, en una forma de redacción más generalizada. El relato sobre la purificación del templo está muy abreviado en relación con el de Marcos, habiendo sido del todo suprimidos Mc 11,15*b*-16. Para Lucas, en el pasaje importa sólo el hecho mismo en cuanto tal y las palabras con que Jesús lo motiva. En la cita del v. 46 están suprimidas (como en Mateo) las palabras de «para todos los pueblos», probablemente por no existir ya el templo en la época en que Lucas escribe su obra. El v. 47*a*, introducido aquí ex profeso por Lucas (cf. 21,37*a*), tiene como fin preparar 22,53 y describe la actividad de Jesús en Jerusalén como cotidiana enseñanza en público.

Discusión sobre la autoridad de Jesús
20,1-8 (= Mt 21,23-27; *Mc 11,27-33)

[1] *Uno de aquellos días, mientras él estaba enseñando al pueblo*
en el templo y anunciándole la buena nueva, se presentaron los
pontífices y los escribas, junto con los ancianos, [2] *y le preguntaron*
así: «Dinos tú: ¿Con qué autoridad haces tú esas cosas, o quién
es el que te ha dado esa autoridad?» [3] *Entonces él les respondió así:*
«Os voy a preguntar también yo una cosa; respondedme: [4] *El bau-*
tismo de Juan ¿era del cielo o era de los hombres?» [5] *Pero ellos*
razonaban entre sí diciendo: «Si decimos: "Del cielo", dirá: "Por
qué no creisteis en él?" [6] *Pero si decimos: "De los hombres", todo*
el pueblo nos va a apedrear; porque está convencido de que Juan era
un profeta.» [7] *Y respondieron que no sabían de dónde era.* [8] *Entonces*
Jesús les contestó: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad
hago estas cosas.»

El v. 1 delata otra vez la mano de Lucas (cf. 5,17 y 3,18). Por dejar de lado en su texto la cuenta exacta de los días y caracterizar la actividad de Jesús en la ciudad como cotidiana enseñanza en público (cf. 19,47), parece que la pregunta del sanedrín sólo se refiera a esta actividad doctrinal y no a la purificación del templo [8]. Por lo demás, Lucas se limita aquí a retocar ligeramente, sólo en cuanto a la forma de expresión, su fuente del texto de Marcos. La lapidación (v. 6) queda aquí mencionada como castigo para la blasfemia contra Dios (cf. Jn 10,31-43).

Parábola de los viñadores homicidas
20,9-19 (= Mt 21,33-46; *Mc 12,1-12)

[9] *Comenzó luego a decir al pueblo esta parábola. «Un hombre*
plantó una viña (Is 5,1), *la arrendó a unos viñadores y se marchó*

---

8 Cf. com. a Mc 11,27.

lejos de su tierra por largo tiempo. [10] *A su tiempo envió un criado a los viñadores, para que le dieran su parte del fruto de la viña; pero los viñadores lo apalearon y lo despidieron con las manos vacías.* [11] *Volvió luego a enviarles otro criado; pero también a éste lo apalearon, lo llenaron de ultrajes y lo despidieron con las manos vacías.* [12] *Todavía volvió a enviar un tercero; pero también a éste lo hirieron y lo arrojaron fuera.* [13] *El dueño de la viña dijo entonces para sí: "¿Qué puedo hacer? Les voy a enviar a mi hijo muy querido; seguramente que a éste lo respetarán."* [14] *Cuando los viñadores lo vieron, deliberaron entre sí, diciéndose unos a otros: "Éste es el heredero; vamos a matarlo, y la heredad será nuestra."* [15] *Y arrojándolo fuera de la viña, lo mataron. ¿Qué hará, por consiguiente, con ellos el dueño de la viña?* [16] *Volverá, matará a aquellos viñadores y arrendará la viña a otros.» Cuando ellos oyeron esto, dijeron: «¡Eso, de ninguna manera!»* [17] *Pero él, fijando en ellos los ojos, les dijo: «¿Qué significa, pues, aquello que está escrito:*

La piedra que rechazaron los constructores,
ésa vino a ser piedra angular? (Sal 118[117],22).

[18] *Todo el que choque contra esa piedra, se estrellará; y aquel sobre quien ella caiga, quedará aplastado.»* [19] *Los escribas y los sumos sacerdotes intentaron echarle mano en aquel mismo momento, porque bien se habían dado cuenta de que por ellos había dicho esa parábola; pero tuvieron miedo al pueblo*

También aquí Lucas allana y retoca la exposición de Marcos en gran número de pequeños detalles. En el v. 9 menciona generalizando (cf. 11,29) al pueblo como oyente, por lo que tiene luego que referirse después en el v. 19, de manera expresa, a los escribas y sumos sacerdotes como enemigos mortales de Jesús. En el v. 9 queda suprimida (frente a Mc 12,1) la descripción detallada del trazado de la viña, por carecer de importancia objetiva, y se añade, por otra parte, el dato de interés real de que el señor se marchó «por largo tiempo», detalle en que se muestra claro [9], que Lucas

9 Cf., en cambio, Lc 19,11.

quiere dar a entender el largo espacio que falta aún para la parusía [10]. En el v. 12 se habla (a diferencia de Mc 12,5) sólo de que los viñadores hirieron al tercer criado, la muerte queda reservada para el hijo, con lo que se consigue una gradación mejor equilibrada en el proceder de los arrendatarios, tendencia que explica también la omisión del envío de otros criados tras el tercero. Característico para la exposición de Lucas es el monólogo del señor, en el v. 13, en lugar de la forma narrativa de Mc 12,6 [11]. En el v. 16*b* rechazan los oyentes horrorizados la amenaza de Jesús, palabras que sirven al mismo tiempo de transición a la cita de la Escritura que sigue [12]. Tanto Lucas como Mateo han dramatizado aquí la exposición de Marcos haciendo intervenir a los oyentes, pero ambos en distinta manera. La segunda parte de la cita (Mc 12,11) queda reemplazada (v. 18) por otra sentencia según otros dos textos del AT. Según Is 8,14 serán Yahveh mismo «una piedra de escándalo y piedra de tropiezo» para Israel. Según Dan 2,34s.44s va representado el reino de Dios por una piedra, que sin intervención humana alguna se separará de un monte y aplastará con su caída los reinos del mundo. Ambos pasajes van aquí interpretados mesiánicamente y aplicados a Jesús, contra quien se estrellarán los que tropiecen con él y que los «aplastará» en su nueva venida en calidad de juez.

El pago del tributo al César
20,20-26 (= Mt 22,15-22; *Mc 12,13-17)

[20] *Entonces ellos se pusieron a acecharlo y le enviaron espías*
que fingieran ser hombres virtuosos, para sorprenderlo en alguna
palabra, con el fin de entregarlo al poder y autoridad del procurador.
[21] *Hiciéronle, pues esta pregunta: «Maestro, sabemos que hablas y*
enseñas con rectitud, y no tienes en cuenta la posición de las per-

10. Cf. com a Lc 21,12
11. Cf. com. a Lc 12,17. Sobre el cambio de orden en el acto de arrojar fuera y de la muerte del hijo frente a Mc 12,8, cf. en Marcos.
12 Lo mismo en Lc 19,25; cf , en cambio, Mt 21,41.

sonas, sino que enseñas realmente el camino de Dios. [22] *¿Es lícito que nosotros paguemos el tributo al César o no?»* [23] *Pero él, penetrando su malicia, les dijo:* [24] *«Enseñadme un denario. ¿De quién es la figura y la inscripción que tiene?» Ellos contestaron: «Del César.»* [25] *Entonces él les dijo: «Pues por consiguiente, dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.»* [26] *Y no pudieron sorprenderlo en palabra alguna delante del pueblo, sino que, confundidos por su respuesta, tuvieron que callarse.*

Lucas amplía aquí sólo frente a Marcos el cuadro de la narración (v. 20 y 26). La mención de los herodianos queda suprimida (como ya en 6,11) y la persona de los que proponen la pregunta no va determinada en modo alguno. Se supone que se trata de los escribas y los sumos sacerdotes mencionados en el v. 19. Además, la formulación del v. 20, en especial la última frase del versículo, prepara el pasaje de *23,2*. El v. *26* vuelve a remitir al v. *20* y subraya de manera más intensa que Mc 12,17*b* la superioridad de Jesús frente a sus adversarios.

Pregunta de los saduceos sobre la resurrección 20,27-40 (= Mt 22,23-33; *Mc 12,18-27)

[27] *Acercáronse luego algunos saduceos — los cuales niegan que exista la resurrección —, y le preguntaron,* [28] *diciéndole: «Maestro, Moisés nos dejó escrito que,* si un hermano muere *teniendo mujer,* pero sin hijos, el otro hermano suyo debe tomar esa mujer, para dar sucesión al hermano difunto (Dt 25,5s). [29] *Pues bien, eran siete hermanos; y el primero tomó mujer y murió sin hijos,* [30] *y el segundo* [31] *y el tercero se casó con la viuda, e igualmente hasta los siete, pero ninguno de los siete dejó hijos, y todos murieron.* [32] *Finalmente, murió también la mujer.* [33] *Ahora bien, esta mujer, en la resurrección, ¿de cuál de ellos será mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer.»* [34] *Jesús les contestó entonces: «Los hijos de este mundo toman marido o mujer.* [35] *Pero los que sean considerados dignos de tener parte en el mundo venidero y la resurrección de los muertos,*

ni ellos se casarán ni casarán a ellas; [36] *Porque no pueden ya morir,*
pues serán semejantes a los ángeles, y serán hijos de Dios, siendo
hijos de la resurrección. [37] *Y que los muertos han de resucitar, ya*
Moisés lo dio a entender en lo de la zarza, puesto que llama al Señor
el Dios de Abraham y Dios de Isaac y Dios de Jacob (Éx 3,6);
[38] *Pero él no es Dios de muertos, sino de vivos, porque todos viven*
para él.»

[39] *Entonces, algunos escribas le dijeron así: «Maestro, has res-*
pondido muy bien.» [40] *Porque ya no se atrevían a preguntarle*
nada más.

En los v. 34-38 de la presente perícopa, Lucas ha sometido el texto de Marcos a una transformación más intensa de lo que suele hacerlo cuando se trata de sentencias del Señor. El motivo lo da evidentemente la atención a sus lectores helenísticos; no es que siga una fuente distinta. El reproche de un defectuoso conocimiento de la Escritura y de Dios (Mc 12,24) queda suprimido y, en correspondencia, también luego (v. 38*b*) es omitido Mc 12,27*b*.

34-36 El pensamiento expresado en Mc 12,25 recibe una formulación más clara al explicar la distinción entre los dos mundos (eones) en los v. 34-36 [13]. El matrimonio, cuyo fin es la propagación de la especie, es una institución del eón presente, que es necesaria — como se deduce de la contraposición con el v. 36 — para la conservación de la raza mortal humana. Aquellos, en cambio, que por la resurrección han entrado a formar parte del mundo futuro, no necesitan ya del matrimonio, por el hecho de ser inmortales. Inmortales son por ser allí su forma de existencia semejante a la de los ángeles, lo cual no significa que vayan a ser también como los ángeles seres acorpóreos, cosa que destruiría el concepto mismo de resurrección, sino que su vida será la de hijos de Dios, con participación en la vida y en la gloria (δόξα) divinas.

La intención de Lucas es claramente la de evitar una posible mala interpretación, a partir de la mentalidad helenística, de Mc 12, 25: «Son como los ángeles en el cielo.» Para el dualismo helenístico,

13. Cf com a Mc 10,30

la resurrección corporal significaba, en efecto, la vuelta del alma a la cárcel o tumba del cuerpo (cf. 1Cor 15,35ss). Con el término «inmortalidad» da expresión Lucas precisamente al ideal religioso del helenismo. La aspiración de los espíritus piadosos del mundo helenístico, a cuya consecución esperaban llegar por los misterios o por el «conocimiento» (gnosis), era una vida no amenazada por la muerte en un estado de divinización. Por la expresión «*considerados dignos* de tener parte en mundo...» queda caracterizada esta participación como gratuito don divino (cf. 2Tes 1,5).

El v. 35 no puede ser interpretado de manera que entre en contradicción con el v. 37, donde, al igual que en el texto paralelo de Mc 12,26, se habla de la resurrección de todos los muertos en general. La doctrina de que sólo los justos resucitarán, mientras que los impíos al morir caerán para siempre en el Gehinom, representada en la literatura rabínica sólo a partir de principios del siglo II d.C., no puede ser inferida de este texto de Lucas como tampoco de 14,14, ya que la atención se pone exclusivamente en los elegidos para la vida eterna, sin que se diga nada, en cambio, del destino de los impíos. También en la antigua teología rabínica era doctrina dominante (en oposición a la apocalíptica que no muestra unanimidad en referencia a este punto) la del carácter general de la resurrección de los muertos.

En el v. 37 elige Lucas una forma de expresión más cautelosa. **37**
La resurrección de los muertos queda sólo sobreentendida en el pasaje de la Escritura citado[14].

La observación añadida en el v. 38*b* sirve para subrayar lo expre- **38**
sado en v. 38*a*: todos los destinados a la vida eterna — que son los únicos aquí referidos — están en una relación con Dios ya en el estadio intermedio entre muerte y resurrección, lo que significa que también viven. Dios prueba que realmente viven, por el hecho de seguir, también después de la muerte corporal, haciendo participar de su comunidad a los que gozaban de ella durante su vida. Precisamente en este punto queda expresada de manera especialmente evidente la diferencia que separa la escatología del Nuevo y el

14 Cf. com. a Mc 12,26.

Antiguo Testamento, al menos en su estrato más antiguo. También en el AT es Yahveh el Dios de los vivos y no de los muertos, pero en un sentido totalmente distinto, en el de que sólo se ocupa de los vivos. Con la muerte cesa para siempre toda relación entre Dios y el hombre. Los muertos no se ocupan de Dios [15], ni Dios se ocupa de los muertos, que están realmente muertos para él, y al contrario.

39s Los v. 39s no tienen en Marcos correspondencia como componentes de esta perícopa. Inesperado resulta además el hecho de la presencia improvisada de escribas que aparecen interviniendo en la discusión o diálogo.

La solución del problema que ofrecen ambos versos puede, sin embargo, inferirse sin dificultad teniendo en cuenta el método de trabajo con que procede Lucas; en primer lugar, su atención a relacionar internamente unos con otros los pasajes que Marcos ofrece a menudo en una simple serie de carácter más o menos inconexo [16]. Por ello se procede con toda probabilidad según la mente de Lucas, al entender la relación entre los v. 26 y 27 en forma que los escribas, reducidos al silencio en la anterior perícopa, no se han retirado tras su derrota, sino que se han quedado allí como testigos de la discusión subsiguiente de Jesús con los saduceos (cf. también 18,23s). Así queda también explicado que estén presentes en el v. 39 y tomen de pronto la palabra.

A ello se añade, en segundo lugar, lo siguiente: en Marcos (12, 28-34) sigue a continuación inmediata la perícopa del diálogo de Jesús con un escriba sobre el mayor de los mandamientos. Lucas la suprime en su conjunto en atención a 10,25-37, pero utiliza los v. 28.32 y 34*b* de ella para cerrar la presente perícopa. El v. 39 no es otra cosa que una generalización («algunos»), que adapta a la situación del texto de Lucas el juicio que en Mc 12,28 emite *un solo* escriba y que Lucas no quería suprimir, para expresar de nuevo la superioridad de Jesús sobre sus adversarios (cf. v. 26). Así, los escribas son también los oyentes a quienes, en la siguiente perícopa, dirige Jesús su pregunta sobre la filiación davídica del Mesías [17].

15. Is 38,18; Sal 30(29)10; 6,6; 115,17(113,24); Eclo 17,27s.
16. Cf., por ejemplo, Lc 5,33; 21,1.
17 Cf com a Lc 20,41.

El v. 40 tiene que referirse también a los escribas y no a los saduceos, por lo que la alabanza del v. 39, dirigida a Jesús, no puede ser entendida como procedente de un ánimo amistoso y benévolo, sino sólo como la concesión obligada de que no ha sido posible vencer a Jesús en la discusión, o como aplauso de tono un tanto irónico a la derrota de sus adversarios saduceos, que ha supuesto, además, un reconocimiento por parte de Jesús de su propio punto de vista sobre el problema de la resurrección y su método de argumentación sobre la Escritura.

Difícil resulta la conexión lógica entre los v. 40 y 49, sobre todo el «porque», ya que el v. 40 no puede, en modo alguno, contener la motivación de lo afirmado en el 39. Es improbable, en efecto, que su sentido sea: los escribas no se atreven a emprender un nuevo ataque contra Jesús y por ello se contentan con alabarle. El «porque» debe ser, pues, más bien sólo una partícula de transición, queriendo Lucas en el v. 40 sólo hacer constar que los ataques de los adversarios de Jesús han llegado entonces a su fin. En las dos perícopas siguientes es Jesús mismo el que pasa a la ofensiva, y no surge ya ninguna otra discusión. De hecho, aquí se dan por terminados en el relato de Lucas los ataques contra Jesús de parte de sus adversarios.

El Mesías, hijo de David
20,41-44 (= Mt 22,41-46; *Mc 12,35-37*a)*

41 *Pero Jesús les dijo: «¿Cómo puede decirse que el Mesías es*
hijo de David? 42 *Porque David mismo dice en el libro de los Salmos:*

Dijo el Señor a mi señor:
siéntate a mi diestra,
43 hasta que yo ponga a tus enemigos
por escabel de tus pies (Sal 110[109],1).

44 *Pues si David lo llama "Señor", ¿cómo puede ser hijo suyo?»*

También esta perícopa va en Lucas en una conexión más estrecha con lo precedente que en el texto de Marcos, donde va simplemente

a su continuación, quedando además indeterminado el círculo de los oyentes. Al introducir la perícopa con estas palabras: «Pero Jesús les dijo», designa Lucas a los oyentes anteriormente mencionados como presentes también a las siguientes palabras de Jesús, con arreglo a lo cual cambia las palabras de Marcos: «¿Cómo pueden decir los maestros de la Escritura...?» por estas otras: «¿Cómo puede decirse...?, y suprime además Mc 12,37*b*, pasaje en que, si bien un poco tarde, queda mencionado el pueblo como oyente. «En el libro de los Salmos» (v. 42; cf. Act 1,20) designa más exactamente el lugar en el que se encuentra la citada frase de la Escritura.

Discurso de Jesús contra los escribas
20,45-47 (= *Mc 12,37*b*-40; cf. Mt 23,1-36)

45 *Dijo luego a sus discípulos, oyéndolo todo el pueblo:* 46 *«Guardaos de los escribas, que se complacen en pasearse con rozagantes vestiduras, y les gusta acaparar los saludos en las plazas y ocupar los primeros asientos en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes;* 47 *que devoran los bienes de las viudas y fingen entregarse a largos rezos. Éstos sí que tendrán condenación más severa.»*

Lucas menciona a los discípulos como oyentes inmediatos del discurso de Jesús. En su texto sigue con fidelidad literal la forma ofrecida por Marcos.

Las monedas de la viuda
21,1-4 (= *Mc 12,41-44)

1 *Levantó luego la vista y vio a los ricos que iban echando sus ofrendas en el tesoro.* 2 *Vio también a una pobre viuda que echó dos monedas muy pequeñas,* 3 *y dijo: «En verdad os digo que esta pobre viuda echó más que todos.* 4 *Porque todos ellos echaron para las ofrendas de lo que les sobraba; pero ésta, en medio de su pobreza, echó todo lo que tenía para vivir.»*

El v. 1 vuelve a enlazar la escena con la anterior en forma más estrecha que en Marcos. También Lucas hace mención sólo de los ricos, para hacer más fuerte el contraste con la limosna de la viuda pobre (cf. v. 4).

Discurso de la parusía
21,5-36 (= Mt 24,1-51; Mc 13,1-37)

También en este discurso utiliza Lucas a Marcos como fuente, pero alejándose más que hasta aquí de la forma de su texto. El motivo de ello hay que buscarlo, como reconocen la mayoría de exegetas, en el contenido del discurso mismo, no en una fuente distinta que hubiera utilizado en lugar de Marcos o junto a él. Una prueba es el hecho de que el hilo de la argumentación es, párrafo por párrafo, el mismo en ambos evangelistas y el de que junto a las diferencias vuelven también a irse encontrando, de manera continua, coincidencias literales con Marcos [18]. En una gran parte de las diferencias con Marcos son distintas sólo las palabras, pero no el sentido, cf. Lc 21,12-19, frente a Mc 13,9-13; palabras que dejan fácilmente reconocer el estilo peculiar de Lucas.

En algunos versículos está motivada la composición más libre de sus elementos por el mero hecho de haber ofrecido ya Lucas las mismas palabras en contextos anteriores, y quiere evitar repeticiones literales sin mutilar demasiado el texto mismo [19]. También el color local de Palestina, propio del texto de Marcos, ha quedado suprimido en Lucas (color que falta también casi del todo en el discurso afín de Lc 17,22-37), siendo además modificado todo lo que hubiera ofrecido dificultades de comprensión para sus lectores helenísticos. En el fondo lo que Lucas ha hecho aquí es lo que puede observarse también ocasionalmente en partes anteriores de su Evan-

18. Cf., sobre todo, v. 20-24 junto a Mc 13,14-20.

19. Cf. com. a Lc 21,14s y 21,21. Mc 13,21-23 (antes Lc 21,25) ha sido omitido en atención a Lc 17,23 y 21,8; Mc 13,33-37, en atención a Lc 12,35-41, ha dado lugar a Lc 21,34-36. Mc 13,32 ha sido omitido por un motivo diferente.

gelio [20], pero aquí en mayores proporciones. Con todo esto no queda, sin embargo, enteramente explicado el motivo por el que ha procedido así y en un grado tal precisamente en este discurso.

La causa principal de ello tiene que ser vista seguramente en la situación distinta en que Lucas escribe su Evangelio. Suponiendo que éste no fue compuesto antes del año 70, fecha de la catástrofe del judaísmo, tal acontecimiento era ya entonces un hecho que formaba parte de la historia, y Lucas tenía necesariamente que dar a su discurso una forma en la que se distinguiera de manera más clara que en Marcos entre las partes ya cumplidas o a punto de cumplirse y las que no habían aún encontrado su realización. Aceptado tal supuesto, se explica fácilmente por qué en lugar de hacer referencia a la tribulación escatológica de Mc 13,14-20, habla en claras palabras de los horrores y la miseria que acompañaron la conquista de Jerusalén (21,20-24) y por qué lo que se expresa en Marcos en forma misteriosa y obscura [21] queda, en cambio, en Lucas declarado con inequívocas palabras [22]. Así se explica además el motivo por el que separa claramente en el tiempo las persecuciones anunciadas a los discípulos (v. 12-19) de los presagios del fin del mundo referidos con antelación inmediata (v. 8-11), por medio de la adición de las palabras «antes de todo eso», así como el por qué de la separación clara y precisa realizada en su texto entre la destrucción de Jerusalén y la parusía (cf. v. 25).

La consideración de la historia, que en opinión de Lucas supone, en parte, el cumplimiento de la profecía de Jesús, movió al evangelista a dar una forma a su discurso en la que quedara separado claramente lo que para su época ya pertenecía al pasado y lo que era todavía futuro Una especial referencia a la historia muestra en su forma el v. 24, que no tiene paralelo alguno en Marcos y que habla del destino de la ciudad expugnada y sus supervivientes, así como de la dispersión de los judíos entre todos los pueblos.

---

20 Cf Lc 5,19 = Mc 2,4; 5,36 = Mc 2,21, 6,47-49 = Mt 7,24-27; 11, 37-54 = Mt 23,1-36, 20,34-36 = Mc 12,24s

21 Cf Mc 13,14: «La abominación desoladora instalada donde no debe»

22 Lc 21,20: «Jerusalén rodeada de ejércitos»

Teniendo en cuenta tal estado de cosas claro en sí de precisar, es fácilmente comprensible la peculiar composición del discurso en Lucas, y no queda tampoco lugar alguno a la hipótesis de que hubiera utilizado aquí otra fuente independiente de Marcos e introducido luego en ella también partes del texto de éste. Pero Lucas ha procedido también en las partes del discurso que eran para él futuro todavía (v. 8-11.25ss) a variaciones más considerables de lo que suele por lo general Ello deja de ser también un problema psicológico, toda vez que consideró necesaria una reestructuración del discurso.

El punto más importante en que la redacción de Lucas se aparta de la de Marcos, consiste en que Lucas, a partir de la situación de su tiempo, no entiende el pasaje de Mc 13,14-20 en un sentido escatológico, sino histórico, en consideración a la toma de Jerusalén, que era ya entonces una realidad del pasado. Un segundo punto, en íntima relación con el primero, es el de que no ve ya el «fin del mundo» en la misma cercanía que Marcos (cf. v. 8.9.12.24*b*), motivo por el que también los presagios del fin reciben un sentido distinto en su texto, no anunciando ya su proximidad inmediata, sino que ésta se anuncia en ellos de manera progresiva. De menor importancia para una nueva comprensión del discurso es, en cambio, que Lucas vea también las persecuciones anunciadas a los discípulos (v. 12-19) a una luz algo distinta que el texto más originario de Marcos (Mc 13,9-13).

La necesaria consecuencia lógica de las fundamentales diferencias objetivas entre la versión del discurso que Lucas ofrece y su texto más antiguo ofrecido por Marcos, es que en Lucas no se trata ya como en Marcos de un tema unitario de carácter escatológico sino de dos, uno histórico: la caída de Jerusalén y la victoria del evangelio a pesar de la persecución de sus heraldos y seguidores, y otro escatológico: el fin de este eón con los signos que le preceden y la parusía del Hijo del hombre. Que, a pesar de ello, Lucas ofrezca el discurso como respuesta a la pregunta de los discípulos —que tampoco en su texto queda contestada en sentido estricto—, se explica única y exclusivamente, también en forma completa, por su dependencia de la fuente que es el texto de Marcos. Hechos

realmente futuros son también para él los descritos en los v. 25-33, que van también en su forma menos retocados que los pasajes históricos, v. 12-19 y 20-24.

Profecía sobre la destrucción del templo
21,5s (= Mt 24,1s; *Mc 13,1s)

[5] *Como algunos iban hablando acerca del templo, de cómo estaba adornado con hermosas piedras y con exvotos, él dijo:* [6] *«De todo esto que estáis viendo, días vendrán en que no quedará piedra sobre piedra que no haya de ser demolida.»*

5 Según Mc 13,1 es uno de los discípulos quien, al salir del templo, llama la atención a Jesús sobre la magnificencia de sus edificaciones. La continuación del discurso tiene lugar según Mc 13,3 en el monte de los Olivos ante los cuatro discípulos más íntimos. Lucas no está interesado en una descripción exacta de la situación y omite el cambio de escenario y de personas. Marcos 13,1 queda suprimido casi del todo en su texto, y del todo el v. 3. En él el escenario de todo el discurso es el templo y el círculo de oyentes queda indeterminado, en todo caso no está limitado ya a los discípulos. El discurso apocalíptico deja de ser, pues, en Lucas una instrucción dirigida a los discípulos, de la que se da noticia sólo a un círculo de iniciados, como lo prueba también el título de «Maestro» (griego διδάσκαλος) dirigido a Jesús en el v. 7, que no aparece en Lucas nunca en boca de los discípulos, sino sólo de personas más alejadas o de los adversarios. Junto a las «hermosas piedras» de mármol blanco [23], menciona el texto de Lucas, por desarrollarse el coloquio en el interior del templo, también las ricas ofrendas o exvotos (que se encuentran en el interior del recinto), procedentes de todas las
6 partes del mundo, con que estaba profusamente adornado. Sobre la expresión añadida aquí una vez más por la mano de Lucas: «días vendrán» (estilo de la profecía de infortunios), cf. com. a 17,22.

---

23 Cf. Flavio Josefo, *Ant* xv, 11,3; § 392; Bl v, 5,1, § 190

Presagios del fin
21,7-11 (= Mt 24,3-8; *Mc 13,3-8)

[7] *Luego le preguntaron: «Maestro, ¿cuándo, pues, sucederá esto,*
y cuál será la señal de que estas cosas se van a realizar?»
[8] *Él contestó: «Mirad que no os dejéis engañar. Porque muchos*
vendrán bajo mi nombre, diciendo: "Soy yo", y "El tiempo ya llegó";
no vayáis tras ellos. [9] *Cuando luego oigáis hablar de guerras y de*
revoluciones, no os alarméis; porque eso tiene que suceder (Dan
2,28) *primero, pero no llegará tan pronto el fin.»* [10] *Entonces les*
añadió: «Se levantará nación contra nación y reino contra reino
(2Par 15,6); [11] *Habrá grandes terremotos; pestes y hambres en di-*
versos lugares; se darán fenómenos aterradores y grandes señales
en el cielo.»

En conjunto, Lucas sigue aquí todavía con bastante fidelidad el texto de Marcos, aunque tampoco faltan diferencias en cuanto al contenido. Sobre todo han sido añadidos cierto número de rasgos nuevos.

En el v. 7 la pregunta está concebida, también en Lucas, como **7**
claramente referida sólo a la destrucción del templo[24]. La respuesta de Jesús, en cambio, al igual que en el texto de Marcos, la sobrepasa aludiendo al fin del mundo.

En el v. 8 quedan mencionados, a diferencia de Marcos, para **8**
aclarar el sentido de la frase, junto a los falsos Mesías, otros que afirmarán que ha llegado «el tiempo», se entiende del fin de este eón y del comienzo del reino (cf. Dan 7,22). Con ello queda pues rechazada, de manera expresa, la creencia en la inminente llegada del fin. El aviso añadido corresponde a 17,23. Del fin de Jerusalén no puede, en modo alguno, tratarse (a pesar de la pregunta del versículo 7).

En el v. 9 se hace referencia, en lugar de a rumores de guerras **9**

---

24 Cf. com. a Mc 13,4

(en países lejanos), a revoluciones, guerras civiles [25], y se vuelve a decir, con más claridad que en Marcos, que el fin no está todavía cerca. Las palabras finales del versículo quieren decir en Lucas: Tampoco después de estos acontecimientos viene el fin en seguida.

10 En el v. 10 hace Lucas un corte en el discurso [26], distinguiendo así, frente a Marcos, entre los acontecimientos descritos a continuación, que también según la apocalíptica judía (4 Esd 5,1-9) precederán al fin del mundo, y los que acaba de mencionar anteriormente. Sólo estos últimos, entre los que se cuenta la conmoción de todo el universo, pueden ser entendidos como presagios reales del fin.

11 En el v. 11 son mencionados, además del hambre de Mc 13,9, como otros castigos que acosarán al género humano, también epidemias [27]. Junto a las tribulaciones de que hace mención ya Marcos, se refiere Lucas a «fenómenos aterradores», esto es, seguramente prodigios, y «grandes señales en el cielo», como cometas, eclipses de sol y luna [28], que pondrán a los hombres en estado de horror y consternación. Que todo esto es «el comienzo de los dolores» (Mc 13,8) puede Lucas haberlo suprimido por no haber sido tal imagen comprensible para sus lectores, si no es que hay que suponer más bien que el evangelista vea el comienzo de los dolores en las persecuciones de los discípulos descritas a continuación. Los «dolores» no son entonces ya como en Marcos un acontecimiento escatológico, sino que forman parte de la «historia», que Lucas distingue de los acontecimientos del fin de los tiempos. Las catástrofes referidas en los v. 10s son también en él un presagio del fin, pero no anuncian, a pesar de ello, su cercanía inmediata como en Marcos. La continuación de los v. 10s la forman los v. 25-28.

---

25. Al igual que 4Esd 9,3.

26. Cf. Lc 5,36 = Mc 2,21; Lc 6,39; 21,29.

27. La misma combinación en las amenazas de los profetas del AT y frecuentemente en otros textos; cf. Jer 14,12; 21,7.9; 24,10; Ez 5,12.17; 6,11, etcétera.

28. Cf. 2Mac 5,3; Sib 3,796-806; Flavio Josefo, BI vi 5,3; § 288-309.

Persecuciones por el evangelio
21,12-19 (= Mt 24,9-14; 10,17-21; *Mc 13,9-13; cf. Lc 12,7.11s)

[12] *«Pero, antes de todo eso, se apoderarán de vosotros y os perseguirán: os entregarán a las sinagogas y os meterán en las cárceles; os harán comparecer ante reyes y gobernadores por causa de mi nombre.* [13] *Esto os servirá de ocasión para dar testimonio.* [14] *Por consiguiente, fijad bien en vuestro espíritu que no debéis preocuparos de cómo os podréis defender;* [15] *porque yo os daré entonces un lenguaje y una sabiduría a los que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios.* [16] *Seréis entregados incluso por padres y hermanos, parientes y amigos; y algunos de vosotros seréis llevados a la muerte;* [17] *y seréis odiados por todos a causa de mi nombre.* [18] *Pero ni siquiera un cabello de vuestra cabeza se perderá.* [19] *A fuerza de constancia es como habéis de conseguir vuestra vida.»*

En esta perícopa, el texto de Lucas se aparta del texto de Marcos mucho más que en la precedente, pero siguiendo, a pesar de todo, versículo a versículo su contenido. Lo que aquí describe Lucas es, a diferencia de lo anterior, historia para él, y como historia lo expone en su libro de los Hechos de los apóstoles [29]. Éste es el motivo por el que hay que reducir la transformación del texto de Marcos aquí llevada a cabo por Lucas, al hecho de referirse a las experiencias vividas ya por los apóstoles en su actividad misional. Toda la perícopa ofrece notables diferencias con el texto de Marcos, no sólo en su forma, sino también en el espíritu que la anima. En Marcos se mueve dentro de un ambiente en extremo sombrío: los discípulos tienen que soportar el odio de todos hasta sus últimas consecuencias. Sólo así pueden conseguir la salvación. El texto de Lucas respira, en cambio, un aire mucho más optimista, casi de triunfo, que no se destruye sino en apariencia en el v. 16s. También en él les son anunciadas persecuciones a los discípulos, pero sin que se piense, por ello, en la muerte como término de su «testi-

29. Cf com a Lc 21,13

monio». También tal cambio de tono y el aire de triunfo del texto de Lucas pueden explicarse por motivos históricos. Lucas tiene aquí ante sus ojos la marcha triunfal del evangelio, que no fueron bastantes a sujetar las persecuciones de parte de autoridades judías y romanas.

12 Por medio de la fórmula introductoria «antes de todo eso», separa Lucas, a diferencia de Mc 13,9, pero en consonancia con su propio texto de los v. 8 y 9, de manera clara y precisa en el tiempo, las persecuciones aquí anunciadas a los discípulos y los presagios del fin del mundo descritos anteriormente. El fin del mundo no es, pues, algo inminente. También Mc 13,10, pasaje según el cual antes ha de tener lugar todavía la predicación del evangelio en todo el mundo, es suprimido por Lucas, ya que esta predicación universal es ya una realidad en su época, como lo muestra la segunda parte de su obra.

13 El v. 13 tiene un sentido y un tono distinto que el «como testimonio para ellos» de Mc 13,9. La persecución de parte de autoridades judías[30] y paganas[31] se convertirá para los discípulos en honrosa oportunidad para dar testimonio del evangelio (al martirio no se hace aquí referencia alguna).

14s En los v. 14s da Lucas una formulación totalmente nueva al pensamiento de Mc 13,11, para no repetir de manera casi literal 12,11s. La forma del v. 15 muestra contactos con Act 6,10, de lo que se deduce que aquí Lucas tiene ante los ojos, entre otras, la lapidación de Esteban. El hecho de ir a dar testimonio del evangelio motiva que no tengan que reflexionar antes cómo se van a defender, cosa que no les incumbe, pues Cristo mismo[32] les inspirará palabras y argumentos a los que no podrán replicar sus adversarios[33]. Lucas parece pensar en el término del proceso, que acabará para los «testigos» con el triunfo de su causa, mejor de la causa de Cristo.

16s En los v. 16s vuelve Lucas a ceñirse más de cerca al texto de Marcos (13,12-13*a*), manteniendo sin embargo a diferencia de éste,

30. Cf. Act 4,3; 5,18; 8,3; 12,4.
31. Cf. Act 16,23; 23,35; 25,1-12.
32. Según Mc 13,11 y Lc 12,12 el Espíritu Santo.
33. Cf. Act 4,14; 6,10; 26,28.

la forma directa en el discurso a los discípulos («seréis entregados»), motivo que le lleva también a restringir la afirmación sobre el martirio («*algunos* de vosotros seréis llevados a la muerte»). No todos los heraldos del evangelio sufrirán la muerte por su causa. La argumentación queda aquí, al parecer, interrumpida por estos dos versos tomados del texto de Marcos con más exactitud que los demás, por no hablarse ya aquí del triunfo del evangelio, sino sólo de la persecución de sus confesores; el v. 18 parece que podría adaptarse muy bien a continuación directa de los v. 13-15. A pesar de ello, los v. 16s no constituyen un cuerpo extraño en el texto de Lucas, ya que la idea central de todo ese pasaje es la de que no les serán ahorradas persecuciones a los discípulos, sufriendo incluso algunos de ellos el martirio, pero a pesar de todo no podrá ser detenida la marcha triunfal del evangelio.

Los v. 16-18 no son, en el fondo, sino una continuación del pensamiento de v. 12s y, por ello, también tienen que ser interpretados en igual sentido: a pesar de las persecuciones, los discípulos deben estar llenos de ánimo y confianza en Dios.

Si es éste realmente el sentido del texto, los v. 18s (el primero **18s**
de los cuales tiene un tono proverbial)[34] no pueden ser interpretados, a causa de su íntima conexión con v. 16s, en un sentido espiritual, como recomendaría el texto paralelo de Mc 13,13*b*. En otro caso quedaría destruida la unidad lógica de todo el pasaje, y los v. 16-19 llevarían en una dirección totalmente distinta que los v. 12-15. En los v. 18s no se dice, pues, que los discípulos no sufrirán el menor daño en su verdadera vida, sea cual sea el destino que les espere, y que ganarán por su firmeza y perseverancia, también en el martirio, su vida auténtica, esto es, la salvación, sino que se trata de una promesa de la omnipotente protección divina en medio de la tribulación. «El peligro de la muerte quedará disipado, si los discípulos soportan intrépidos el odio de los demás y no se doblegan antes sus jueces» (Schlatter). Pero esta interpretación que garantiza la unidad lógica de toda la perícopa es solamente posible en el

34. Confrontar 1Sam 14,45; 2Sam 14,11; 1Re 1,52; Act 27,34 y Lc 12,7 = Mt 10,30.

caso de que la expresión «algunos de vosotros», introducida en el v. 16 por Lucas, quede fuertemente subrayada, en lo que va implícita también la idea de que la mayor parte de los confesores del evangelio sobrevivirán a la persecución. La exhortación a la constancia por su parte (cf. 8,15) adquiere su peso del hecho de que, para Lucas, el fin de este eón y con él la «redención» (cf. v. 28) son todavía cosas lejanas. La Iglesia debe, pues, disponerse a una larga duración de las persecuciones.

Castigo de Jerusalén
21,20-24 (= Mt 24,15-22; *Mc 13,14-20)

[20] «*Cuando veáis Jerusalén rodeada de ejércitos, sabed entonces*
que ha llegado su desolación. [21] *Entonces, los que estén en Judea,*
huyan a los montes; los que estén dentro (de la ciudad), aléjense;
los que estén en los campos, no entren (en la ciudad); [22] *que éstos*
son días de venganza (Dt 32,35), *en los que ha de cumplirse todo*
lo que está escrito. [23] *¡Ay de las que estén encintas y de las que*
estén criando en aquellos días! Porque vendrá una gran calamidad
sobre la tierra, y la ira pesará sobre este pueblo. [24] *Caerán al filo*
de la espada y serán llevados cautivos a todas las naciones; Jerusalén
será pisoteada por los gentiles (Zac 12,3 LXX), *hasta que se cumplan*
los tiempos de los gentiles.»

En la presente perícopa, la distancia que separa el texto de Lucas del de Marcos es aún más considerable que en la anterior, a pesar de ser claro que también aquí Marcos está utilizado como fuente; en efecto, Lc v. 20-21*a* = Mc 13,14; v. 21*b* = 13,14*b*-16; v. 23*a* = Mc 13,17, y también el comienzo del v. 23*b* sigue el comienzo de Mc 13,19. En los v. 21 y 23, la coincidencia es de carácter literal. Junto a esto aparecen, por otra parte, profundas diferencias entre ambos textos. A pesar de todo no es esta perícopa una mezcla de dos fuentes, sino una estricta unidad lógica (sólo el v. 21*a* desentona del conjunto), siendo claro que Lucas en los pasajes en que se aparta de Marcos, no ha hecho sino retocar su texto.

Las divergencias son cuatro: 1.ª En el v. 20 sustituye Lucas la misteriosa expresión de «abominación desoladora» (Mc 13,14) en el *templo* por el asedio de la *ciudad santa*. 2.ª En el v. 21 escoge Lucas, en lugar del doble ejemplo de Mc 13,15s, ofrecido ya en 17,31, otro un poco distinto y añade, por su parte, el v. 22. 3.ª En lugar de Mc 13,19s da Lucas (v. 23s) una descripción más precisa de los horrores y las calamidades unidos con la caída de Jerusalén. 4.ª En fin, el texto de Lucas hace completa abstracción, a diferencia de Mc 13,20, de los elegidos, del resto santo cristiano de Israel, volviendo su mirada, en cambio, en los v. 23*b*-24, al destino común de toda la nación judía.

Para enjuiciar rectamente el texto de Lucas no hay que perder de vista que no es en realidad más que una reelaboración del texto de Marcos, y que Lucas no ha procedido a completar el texto de Marcos *según otra fuente escrita distinta*. La segunda fuente a base de la cual ha llevado a cabo su reelaboración es más bien la *realidad histórica*. Lucas contempla la caída de Jerusalén como un hecho efectivo ya entonces y patrimonio del pasado, como lo prueba no sólo su exacta descripción, sino también la omisión de Mc 13,18 (el asedio de Jerusalén no tuvo lugar en el invierno, sino que duró desde abril a septiembre del año 70).

Algunos exegetas modernos (Spitta, Goguel, T. W. Manson, Dodd) son de opinión que Lucas utilizó, en esta perícopa, junto al texto paralelo de Marcos, otra fuente escrita, una redacción diferente de la misma perícopa en la que habría servido como prototipo de la calamidad futura, no como en Marcos la profanación del templo por Antíoco IV, sino la conquista de Jerusalén por los babilonios en el año 586 a.C. Sin embargo, tal hipótesis carece de fundamento realmente concluyente, y fracasa ya en una comparación de conjunto del texto de *todo* el discurso en ambos evangelistas, comparación que deja reconocer de manera segura al texto de Lucas como una reelaboración del de Marcos.

A partir de Lucas solo no puede probarse ni hacer al menos verosímil que Lucas hubiera tenido precisamente para esta perícopa del discurso y exclusivamente para ella una segunda versión como fuente junto a Marcos. El hecho de que el texto de Lucas, dejando

aparte los v. 21*a*-23*a* tomados literalmente de Marcos, constituye una unidad más homogénea que el texto de Marcos, puede ser tanto menos discutido que el estilo semitizante de la redacción de Lucas, circunstancias ambas que son tan explicables por la hipótesis de una segunda fuente literaria junto a la del texto de Marcos, como por el hecho de que *Lucas mismo* pretende describir y explicar teológicamente la caída de Jerusalén, y que lo hace, como en otros pasajes, apoyándose de manera consciente en el AT.

Precisamente por el hecho de que no pretende hablar más que del destino de Jerusalén, producen los v. 21*a* y 23*a*, tomados de Marcos, una interrupción en su texto, siendo innecesaria para explicar el carácter no unitario de su texto la hipótesis de la utilización de dos fuentes literarias. La composición de la perícopa se revela precisamente en Lucas por su claridad, como menos originaria; mientras, al contrario, la de Marcos, que no se refiere en absoluto al destino de Jerusalén, no puede ser entendida como reelaboración de una fuente común y de igual tenor en su conjunto[35] que el texto de Lucas. La exhortación a la fuga no tiene sólo en Lucas un sentido, sino también en Marcos como aviso contra el Anticristo, y precisamente es éste un rasgo que Lucas ha conservado de Marcos, introduciéndolo en un pasaje en el que interrumpe el hilo de la argumentación. Está totalmente suprimido el aviso que sigue en Marcos (13,21-23) contra los falsos Mesías y profetas, que Lucas ofrece ya en versión independiente de Marcos en 17,22ss, y también en 21,8, y no quiere, por tanto, volver a repetirlo en este pasaje.

20 El v. 20 empieza aún con palabras de Marcos («cuando veáis»), pero se aparta en seguida de él. Sólo la palabra «desolación» recuerda todavía la «abominación desoladora» de Mc 13,14. En Lucas no se trata ya de la profanación y la devastación del templo como en Marcos, ni se hace alusión alguna a las misteriosas palabras de Daniel, sino que se anuncia con la misma claridad que en 19,43, el asedio y la «desolación», esto es, la destrucción de *Jerusalén*, que debe ser para los discípulos la señal para la huida.

---

35 A excepción de Lc 21,21*a* y 21,23*a*

De la huida de la ciudad se habla por primera vez en el v. 21*b-c*, **21**
mientras que el v. 21*a* está tomado literalmente de Mc 13,14*b* y va exclusivamente dirigido a los habitantes de Judea. Precisamente esta combinación del texto antiguo y el nuevo, tal como tiene lugar en el v. 21, da origen a un doble problema de contenido. En primer lugar, el texto tomado de Marcos interrumpe su continuidad entre los v. 20 y 21*b-c*. Por otra parte, el sentido del v. 21*b-c* es poner en guardia contra el quedarse en la *ciudad*, o entrar en ella, ya que, a pesar de la dificultad real que de ello surge, no hay duda de que «los que están en medio en ella» (como dice literalmente el texto) son los habitantes de la ciudad, y que los advertidos a no entrar son exhortados a no buscar su refugio en la ciudad [36]. En realidad no se puede huir de una ciudad cercada por un ejército enemigo, ni tampoco los que están fuera pueden penetrar en ella. El texto supone una situación en que el cerco de Jerusalén no está aún cerrado de manera completa.

En este paso, el texto de Lucas es secundario frente al de Marcos, lo cual se desprende del hecho de que el v. 21*a*, que es un cuerpo extraño en el texto de Lucas, va en Marcos formando precisamente la prosecución al v. 14, al que corresponde Lc v. 20*a*. La posición en Mc resulta más apropiada que como segundo miembro, con referencia al v. 20 en Lucas, donde no hace sino afirmar algo del todo obvio. Tal estado de cosas encuentra su mejor explicación aceptando que Lucas ha reelaborado el texto de Marcos por haberlo referido a la catástrofe de Jerusalén en el año 70. Mc 13,15s, pasaje en que se exhorta a los habitantes de Judea a una apresurada huida, ha sido ofrecido por Lucas ya en un contexto anterior (17,31), motivo por el que no quiere repetirlo aquí. El v. 16 ha sido parafraseado por Lucas en forma libre en v. 21*c*, y no es, por tanto, necesario hacerlo remontar a una fuente distinta.

El v. 22, que no tiene paralelo alguno en Marcos, da el motivo **22**
para la huida de los discípulos; haciendo uso de un concepto tomado del AT [37], designa la situación de Jerusalén como días de venganza,

---

36 En directa oposición a Jer 4,5s

37 Cf. Dt 32,35, Os 9,7; Is 34,8, Jer 46(26)10 y passim

en que se cumplirán todas las predicciones de desventuras hechas por los profetas sobre la ciudad [38], lo cual significa al mismo tiempo que ya no puede esperarse ningún indulto. Lo que entonces le suceda, *tiene* que sucederle. Según una noticia transmitida por Eusebio [39], los judeocristianos de Jerusalén abandonaron la ciudad antes del comienzo de la guerra judía (66 d.C.), y se establecieron en Pela, al este del Jordán.

23 El v. 23*b* continúa el pensamiento del v. 22, y debe ir, según el sentido, a su continuación inmediata. Por tanto, el v. 23*a*, tomado literalmente de Mc 13,17, interrumpe de nuevo el hilo del discurso. En Marcos va referido a la precipitación y las fatigas de la huida, que serán una dificultad especial para las mujeres encintas y las lactantes. En Lucas en cambio va dicho — en forma menos apropiada — en referencia a los sitiados en la ciudad: en aquella situación será una suerte especialmente lastimosa el esperar o el tener un hijo (cf. 23,29). Lucas ofrece este pasaje precisamente en este lugar, lo cual es de nuevo un indicio de su dependencia de Marcos en la ordenación del texto; el v. 23*b*, que sigue a continuación, vuelve en efecto a apartarse en su forma y su sentido de Mc 13,19, pero su comienzo muestra todavía una resonancia del mismo. Como Mc 13,18 tenía que ser omitido, por no convenir con la situación del asedio de Jerusalén, se convierte el v. 23*b* (= Mc 13,19, pero sin la alusión a Dan 12,1) en una motivación del «ay» sobre las madres. Para Mc 13,20, pasaje en que se habla de la abreviación de gracia del tiempo de la tribulación, no había ya lugar en Lucas, por quedar el fin del mundo aún a una gran distancia en el tiempo, teniéndose los cristianos que disponer por ello a una larga duración de las persecuciones (cf. v. 19).

24 El juicio de ira que alcanza a los judíos queda caracterizado por tres rasgos: los habitantes de Jerusalén caerán en parte bajo la espada, en parte serán vendidos en todo el mundo como esclavos prisioneros de guerra [40], y en cuanto a la ciudad santa será «piso-

38. Cf 1Re 9,6ss; Os 9,7; Miq 3,12; Jer 5,29; 26,41s; Dan 9,26; también Lc 11,50 = Mt 23,35

39. Eusebio, HE III, 5.

40 Cf Flavio Josefo, BI V, 9,3; § 420

teada» por sus conquistadores paganos [41], esto es, quedará del todo a su merced absoluta. Tito dejó allí, después de la destrucción de la ciudad, la legión décima como fuerzas de ocupación [42], que seguía todavía en Judea en la época de Dión Casio [43] (comienzos del siglo III). Éste era el estado de Jerusalén en la época en que Lucas escribió su Evangelio. «Pero Lucas no pretende consolar, como Marcos (13,30) al referirse a una clemente abreviación de las tribulaciones, sino que habla más bien de la duración del castigo. Sólo el comienzo del reino de Dios dará término al poderío de los pueblos gentiles» (Hauck).

Las palabras de «hasta que se cumplan los tiempos de los gentiles» designan el punto en que también para Lucas se realiza el paso de la profecía del pasado al verdadero futuro. Según las palabras finales del v. 24 está determinada y limitada por el mismo Dios la duración del tiempo en que Jerusalén será abandonada al poder de los gentiles [44]. Una alusión a la conversión futura de Israel (cf. Rom 11,25) no parece que pueda encontrarse en el texto. A una posibilidad de reconstrucción del templo o de la ciudad no se hace referencia alguna. El sentido de la expresión parece ser más bien que el tiempo de Israel, esto es, el tiempo en que era pueblo elegido de Dios, pertenece ya al pasado.

Al tiempo de los gentiles sigue evidentemente el juicio universal, al que se refiere la perícopa siguiente, y por cuya mención quedan claramente separados en el tiempo el juicio sobre el judaísmo y el fin del mundo. Sólo la duración del espacio de tiempo intermedio queda sin precisar. La expresión de «los tiempos de los gentiles» parece que tiene que ser entendida aquí en su sentido negativo, que sugiere tanto el contexto como la referencia al AT, en lugar de ver en la misma una alusión al hecho de que, una vez ha terminado el tiempo de Israel, pasen a ocupar su puesto los pueblos gentiles. La época de la misión entre los gentiles había dado comienzo ya antes del año 70.

41. Cf. Dan 8,13; 1Mac 3,45 51; 4,60; 2Mac 8,2; SalSl 17,25; Ap 11,2.
42. Cf. Flavio Josefo, BI v, 1,2; § 5; 1,3; § 17.
43. Dión Casio, lv, 23
44 Cf. Dan 8,13s; 12,5-13

La parusía del Hijo del hombre
21,25-28 (= 24,29-31; *Mc 13,24-27)

[25] «*Y habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas; y en la tierra, las naciones serán presa de angustia, aterradas por los bramidos del mar y el embate de las olas,* [26] *quedando los hombres sin aliento por el terror y la ansiedad de lo que están viendo venir sobre toda la tierra; porque* el mundo de los astros se desquiciará (Is 34,4). [27] *Entonces verán* al Hijo del hombre venir sobre una nube (Dan 7,13) *con poder y grande majestad.* [28] *Cuando comience a suceder todo esto, tened ánimo y levantad la cabeza, porque vuestra liberación está cerca.*»

Tampoco en esta perícopa, que también para Lucas pertenece todavía al futuro, se ha contentado con adoptar, sin más, el texto de Marcos. Tiene importancia objetiva una doble divergencia frente a éste: 1.ª Por medio del final del v. 24 y el comienzo del 25 (en el que faltan las palabras «en aquellos días» [Mc 13,24]) queda la parusía claramente separada de la caída de Jerusalén. Aunque tampoco en Lucas se dice, de manera expresa, que la época intermedia entre la caída de Jerusalén y el fin del mundo, «los tiempos de los gentiles», vaya a ser de muchos siglos de duración. 2.ª El horizonte palestinense se extiende a todo el orbe de la tierra (v. 26).

La contraposición aquí supuesta entre los «hombres» y los discípulos es una prueba, de que el evangelista no piensa en los oyentes del discurso real de Jesús (v. 7), sino en los cristianos en oposición a los paganos. A los cristianos de su época van dirigidas las palabras de consuelo y aliento del v. final (28). Los v. 25s son la continuación del v. 10s y reemplazan a Mc 13,24s. Sólo los v 26*b* y 27 están tomados al pie de la letra del texto de Marcos.

25 La conmoción de los cuerpos celestes, de Mc 13,25, queda en el v. 25*a* sólo brevemente aludida, y mencionados junto a la misma la agitación del mar (cf. Sal 65[64]8) y el horror que afectará a los hombres.

El miedo de lo que pueda entonces sobrevenir costará la vida **26**
a muchos hombres.

En el mismo momento que los hombres estarán en la tierra llenos **27**
de espanto por los terribles acontecimientos de los que deben ser testigos, aparecerá en el mundo celeste el Hijo del hombre sobre una nube. En este punto vuelve Lucas a seguir el texto de Marcos. El acto de la congregación de los elegidos por obra de los ángeles (Mc 13,27) lo suprime, lo cual apenas parece estar motivado sólo por haberse hecho ya referencia a ello en 17,34s (sin mención de los ángeles) [45].

El v. 28 trae una exhortación, que vuelve a enlazar, por encima **28**
del v. 27, con los v. 25s («cuando comience a suceder todo esto»), dirigida a los cristianos hasta entonces oprimidos por los pueblos, los paganos, a elevar de nuevo sus ánimos en esperanza y alegría.

Los mismos acontecimientos que llevarán el terror y la consternación a «los hombres», serán para ellos la señal de que se acerca la hora de su redención, esto es, el fin de toda tribulación y de las persecuciones, ya que el día de la parusía, que es el comienzo del eón futuro, traerá el juicio y la perdición para los paganos, pero para ellos, en cambio, la redención (cf. 1Hen 51,2).

El «cuándo» del fin
21,29-33 (= Mt 24,32-36; *Mc 13,28-32)

[29] *Entonces les propuso una parábola: «Fijaos en la higuera y*
en los demás árboles: [30] *cuando veis que ya comienzan a echar*
brotes, os dais cuenta de que ya está cerca el verano. [31] *Igualmente*
también, cuando veáis que suceden estas cosas, daos cuenta de que
el reino de Dios está cerca. [32] *Os aseguro que no pasará esta gene-*
ración hasta que todo suceda. [33] *El cielo y la tierra pasarán, pero*
mis palabras no pasarán.»

45. También en el relato de la tentación ha suprimido Lucas el dato de que Jesús fue servido al final por los ángeles (cf también Lc 9,26 junto a Mc 8,38).

La parábola aquí ofrecida, que Lucas vuelve a tomar, más o menos literalmente, del texto de Marcos, sólo precediéndola de una fórmula introductoria (cf. v. 10) es una ilustración muy apropiada del pensamiento acabado de expresar con anterioridad. Generalizando menciona Lucas, junto a la higuera, también los demás árboles, pero en Palestina es la higuera precisamente, por empezar a brotar la primera de ellos, el heraldo del verano. En el v. 31 determina el sujeto, no precisado en Mc 13,29, como el reino de Dios (cf. 9,27). Por ir claramente separados en Lucas el fin de este eón y la caída de Jerusalén, quedando el momento de su llegada bastante más alejado en el tiempo, el v. 32 no se adapta de manera estricta al contexto que le rodea. Lucas lo ha tomado, sin embargo, del texto de Marcos casi sin someterle a variación alguna. Una significación parece con todo tener el hecho de la supresión del término *esto* («todo esto», en Mc). Si hay que conceder valor a tal detalle, entonces sus palabras parecen no referirse aquí a los acontecimientos que acaban de ser descritos, sino al conjunto todo del plan salvífico de Dios, de lo que resulta que «esta generación» ha de referirse a la humanidad en general y, por tanto, el texto no contiene un dato de carácter temporal. Mc 13,32, en cambio, ha sido suprimido por Lucas, porque su texto tenía necesariamente que provocar dificultades en los lectores

Exhortación a la vigilancia
21,34-36

34 «*Tened cuidado de vosotros mismos, no sea que vuestros corazones se emboten por la crápula, la embriaguez y las preocupaciones de la vida, y caiga de improviso sobre vosotros aquel día* 35 *como un lazo; pues ha de llegar para todos los habitantes de la tierra.* 36 *Velad, pues, y orad en todo tiempo, para que logréis escapar de todas estas cosas que han de sobrevenir, y comparecer seguros ante el Hijo del hombre.*»

También la exhortación a la vigilancia que pone fin a todo el discurso en Marcos (13,33-37), ha recibido una formulación nueva

en Lucas, y no únicamente, o en primera línea, por motivo de los estrechos contactos existentes entre el texto de Marcos y Lc 12,35ss. Esta completa reelaboración de la conclusión parenética del discurso va más bien provocada, también aquí, por la situación misma en que Lucas escribe. La parusía no está considerada ya como un acontecimiento próximo en el tiempo, antes bien hay que contar aún con una larga duración indeterminada de la historia; por ello es necesaria para los cristianos la exhortación a la paciencia y la perseverancia (cf. v. 19).

El v. 34 es un aviso contra el peligro de relajamiento de la vida **34** cristiana. Los cristianos deben más bien tener presente que el día del fin, por mucho que se haga esperar, los puede sorprender *repentinamente*. Por ello deben «tener cuidado» (cf. 17,3) y mantenerse libres de todo afán mundano y preocupaciones por lo terrenal [46], que embotarían sus corazones y los distraerían del pensamiento del fin. Sólo así escaparán al peligro de que «aquel día» [47], el día de la parusía, los sorprenda como el lazo al desprevenido pájaro [48]. La expresión «como un lazo» tiene que ser referida, con los mejores manuscritos (en contra del texto de Isaías), a la frase que precede, no a la que sigue

El día de la parusía concebido aquí, no como en el v. 28 como **35** día de la redención, sino como día del juicio, vendrá sobre todos los moradores de la tierra, de modo que será imposible escapar a él.

Por ello, la continua vigilancia [49] y la oración para recibir las **36** fuerzas necesarias para librarse de lo que vendrá son la actitud exigida del discípulo. Sólo Dios puede darles la fuerza necesaria para presentarse ante el Hijo del hombre, lo cual no tiene que ser referido al éxito en la comparecencia ante el tribunal de Cristo (cf. 2Cor 5,10), sino a la salvación de la catástrofe del juicio sobre los impíos y a la recepción en el número de los elegidos que serán introducidos por el Mesías en el reino de Dios.

---

46 Cf Lc 8,14; 12,22; 17,26-30

47 Cf. Lc 10,12; 17,31 y com a Mc 13,32

48 Cf Is 24,17, Ecl 9,12

49 Cf Mc 13,33; Lc 18,1

Observación final sobre la actividad pública de Jesús en Jerusalén 21,37s

[37] *Así pues, durante el día seguía enseñando en el templo; luego,*
por la noche, salía para pasarla en el monte llamado de los Olivos.
[38] *Y todo el pueblo madrugaba para acudir a él en el templo y*
escucharlo.

Con esta observación enlaza Lucas con 19,47. El texto es una generalización de Mc 11,11s. Las noches no las pasaba Jesús en la ciudad. En lugar de Betania, junto al monte de los Olivos, mencionada en Mc 11,11s, nombra Lucas sólo el monte de los Olivos, con lo que se hace referencia seguramente a una pernoctación al aire libre. Con ello se prepara el pasaje de 22,39.47.

Sección segunda: La pasión
Cap. 22-23

A pesar de utilizar Lucas, también en esta parte de su Evangelio, el texto de Marcos como fuente, no es su relato una simple nueva versión del mismo corregida estilísticamente. Lucas difiere de Marcos: 1.° Por un gran número de omisiones. 2.° Por una serie de adiciones de distinta envergadura. 3.° Repetidamente también por una distinta ordenación del material. 4.° Por una peculiar tendencia teológica.

En general, Lucas muestra en la pasión bastante mayor independencia frente a Marcos que en la mayor parte de los capítulos anteriores en que lo sigue, a excepción del cap. 21. Precisamente por ello es de esperar que dé expresión aquí, también con evidencia, a su peculiar manera de entender la materia.

1.° La exposición de la escena de Getsemaní está considerablemente mitigada y abreviada (22,39-46). En el prendimiento de Jesús (22,47-53), ha sido suprimida la huida de los discípulos, así como el episodio del joven que huye desnudo; en el proceso ante el sanedrín (22,66-71) son omitidas las declaraciones de los testigos falsos. También son suprimidas la flagelación y el escarnio de Jesús por los soldados romanos (Mc 15,16-20); en la escena de la crucifixión, el vino mezclado con mirra (Mc 15,23) y las palabras, que podían prestarse a dificultades, de Mc 15,34-36.

2.° Por otra parte ha enriquecido Lucas el relato de la pasión, frente a Marcos, en cierto número de escenas y detalles: en la última cena, por los versículos introductorios de 22,15s. También las palabras de la institución de la eucaristía (22,19s) proceden de una

tradición independiente de Marcos. Nuevos son además la discusión por la primacía (22,24-30), que tiene un paralelo en Mc 10,43-35, pero que Lucas toma de una fuente distinta, las palabras a Pedro (22,31s), así como las palabras de retrospectiva y de perspectiva de 22,35-38. Lucas ha compuesto a base de estas perícopas de palabras del Señor un discurso completo de despedida. En la escena de Getsemaní son nuevos los v. 43s; en el prendimiento, el v. 22,51, según el cual Jesús impide el intento de defensa de uno de los discípulos y sana acto seguido, dando ejemplo de amor a los enemigos, la oreja cortada de uno de los siervos del sumo sacerdote; en la negación de Pedro, el rasgo de que Jesús le dirigió una mirada en el atrio del sumo sacerdote (22,61*a*); en el proceso, el episodio de Jesús ante Herodes Antipas (23,6-16); en el camino del Gólgota, el encuentro con las hijas de Jerusalén (23,27-31). En la escena de la crucifixión ofrece Lucas dos nuevas palabras de Jesús, de tono más alentador (23,34*a*), así como el diálogo con el buen ladrón (v. 40-43).

3.° En tercer lugar se aparta Lucas, y también en ocasiones en que sigue a Marcos como fuente, del *orden* ofrecido por éste en su texto. En la última cena coloca la profecía de la traición de Judas después de la institución de la eucaristía [50]; el *logion* escatológico de los v. 16-18, en cambio (frente a Mc 14,25), antes de las palabras de la institución de la eucaristía, consiguiendo así un mejor marco histórico de la misma [51]. La profecía de la negación de Pedro la ofrece, a diferencia de Marcos, todavía en la sala de la cena, formando así en su texto parte del discurso de despedida de Jesús.

La divergencia exteriormente más llamativa frente al orden de Marcos es la de que Lucas calla en absoluto sobre el proceso nocturno de Jesús ante el sanedrín, o mejor, lo traslada a la mañana temprano (22,66s). En relación con ello, en su texto, se anticipan al proceso el relato sobre la negación de Pedro y la burla de Jesús por los siervos del sumo sacerdote [52], episodios que tienen lugar ambos durante la noche.

50. Cf. com a Lc 22,21-23
51. Cf. com. a este pasaje.
52. Sólo de éstos, frente a Mc 14,65*a*

En este punto se deja ver claramente la mano del historiador Lucas, interesado en dar a su exposición el carácter de un relato continuado y claro. En Marcos se interrumpen mutuamente los dos relatos de los dos episodios simultáneos, el proceso de Jesús ante las autoridades judías (14,53.55-56) y la negación de Pedro (14,54. 66-73). Tal inconveniente quiso Lucas suprimirlo trasladando la escena del proceso a la hora de la madrugada, para lo cual encontraba además un cierto punto de apoyo en Mc 15,1. Ambos episodios quedan así bien separados en el tiempo en su texto, pudiendo ser expuestos, cada uno por su parte, sin interrupción. El resto de la noche, desde la hora del prendimiento de Jesús hasta su presentación ante el sanedrín judío, queda lleno con la negación en el atrio del sumo sacerdote y la custodia del preso por los esbirros en el mismo atrio (cf. v. 61*a*). Por haber además éstos, según Mc 14,65*b*, al menos participado en los ultrajes y la afrenta de Jesús, le fue también fácil a Lucas separar este episodio del proceso de Jesús, cuyo epílogo forma en Marcos, y hacerlo seguir, de manera inmediata, a la escena de la negación. Por otra parte va también preparado en Lucas por el v. 61*a*, que habla expresamente de la presencia de Jesús en el atrio del sumo sacerdote. Así no aparece ya en Lucas como un desahogo de desenfrenado odio contra Jesús por parte de los que en una u otra manera habían participado en el proceso, como en Marcos, sino como pasatiempo de los centinelas de Jesús.

Otra ventaja que consigue Lucas por esta inversión en el orden de los acontecimientos consiste en poder ofrecer luego a continuación el proceso de Jesús ante sus jueces judíos y romanos en una sola tirada sin interrupción. También en el relato de la crucifixión y los acontecimientos que la siguen hasta la muerte de Jesús ha ordenado Lucas en parte algunos detalles particulares en forma distinta que Marcos, donde de nuevo es fácil volver a reconocer el punto de vista determinante [53]. Lucas pretende aquí enlazar los diferentes rasgos particulares del punto culminante de toda la tragedia de la pasión para formar una gran escena que recibe su unidad de la idea central dominante de que el Mesías pendiente de la cruz

53 Cf el comentario preliminar a 23,33

es objeto del escarnio de todos los allí presentes y vuelve, a pesar de ello, a revelarse al mismo tiempo como el redentor de los pecadores. Desde este punto de vista, Lucas ha considerado también el título puesto sobre la cruz como un escarnio para Jesús, como el punto culminante del mismo, haciendo por ello referencia a él precisamente al final. Lucas coloca además uno junto a otro la ruptura del velo del templo (23,45*b*) y el obscurecimiento del sol, anticipándolos como una «señal» (frente a Mc 15,38), a la hora de la muerte de Jesús.

También sitúa la compra y preparación de los aromas necesarios para la prevista unción del cuerpo de Jesús por las mujeres todavía en el viernes santo (23,56), esto es, antes del comienzo del sábado, mientras según Mc 16,1 tuvo ello lugar al término del mismo, a primera hora de la mañana del día de la resurrección. Los nombres de las mujeres que quieren ungir el cuerpo de Jesús y que menciona ya con anterioridad como presentes junto a la cruz, aunque sólo brevemente caracterizadas (23,55), los ofrece Lucas, a diferencia de Mc 16,1, en 24,10, evidentemente por serle de importancia como testigos del mensaje de la resurrección.

En una mirada de conjunto a todas las numerosas variaciones frente al orden del texto de Marcos acabadas de mencionar, se percibe claramente la mano del historiador Lucas, en su afán de enlazar entre sí los detalles, para explicarlos al mismo tiempo y ofrecerlos en una clara visión de conjunto. Precisamente por ello no pueden entenderse tales variaciones como correcciones del texto de Marcos, surgidas de una más exacta información histórica, a partir de otra fuente que trajera una ampliación a nuestras noticias sobre el detalle del curso de la pasión. Esta misma tendencia historicista de Lucas puede ser observada también en algunos otros pasajes, en que no salta tanto a la vista, así por ejemplo en 22,2 [54]. En 22,15s, la última cena queda caracterizada claramente, a diferencia de Mc 14,17ss, como cena pascual. El prendimiento de Jesús precisamente en el monte de los Olivos, «sin alboroto alguno» (cf. 22, 6), queda preparado y explicado en 21,37 y de nuevo en 22,39.

54. Cf. com a este pasaje.

También en la omisión de distintos rasgos de la exposición de Marcos pueden reconocerse tendencias observables en Lucas también en otras ocasiones.

Una intención «pedagógica» deja verse en la fuerte atenuación y abreviación del relato de la agonía de Jesús en Getsemaní y en la omisión de las palabras de Jesús de Mc 15,34s. Con los discípulos tiene los mayores miramientos posibles. La negación de Jesús por Pedro no podía Lucas suprimirla en modo alguno, pero mitiga su exposición considerablemente, lo mismo que ya antes la profecía de la negación. La narración de la conducta de los discípulos en el monte de los Olivos es mucho menos gravosa para ellos que la de Marcos, y la huida cuando el prendimiento queda del todo pasada en silencio. También los romanos, tanto Pilato como los soldados, son tratados con cierto miramiento [55]. En algunos puntos coincide Lucas, precisamente cuando se aparta de Marcos, con la exposición de Juan, así por ejemplo cuando dice que Judas entregó a Jesús en manos de sus adversarios bajo influjo satánico [56] y al ofrecer la profecía de la negación de Pedro en la sala de la última cena (cf. Jn 13,36-38). Ambos evangelistas destacan más claramente que Marcos (y Mateo) los esfuerzos de Pilato por librar a Jesús del odio de sus adversarios judíos [57]. Una especial afinidad muestra en el relato de la resurrección Lc 24,36-43 con Jn 20,19-23.

4.° Finalmente puede encontrarse en el relato de la pasión en Lucas una doble tendencia teológica. Jesús es, en primer lugar, la figura del varón de dolores que, inocente (cf. 23,4.14.22.47), sufre persecución y humillaciones (cf. la escena de la crucifixión), que ruega además por sus enemigos (23,34*a*) y muere con una expresión de entrega a la voluntad divina (23,46). Característica para Lucas es sobre todo la insistencia sobre la idea de que es Satán el causante de la caída de Jesús. En Marcos es la pasión un acto redentor, cumplimiento de la voluntad divina. Tal idea no va suprimida en Lucas, pero junto a ella aparece también otra: la de que la pasión es el último ataque de Satán, la última «tentación» de Jesús, conti-

55. Cf. com a Lc 23,13-25. 56. Lc 22,3; cf. Jn 13,2.27.

57. Lc 23,13-25; Jn 18,29-19,15; cf., además, Lc 22,39 y Jn 18,2; Lc 22, 49s y Jn 18,10s.20; Lc 23,53 y Jn 19,41; Lc 23,16 y Jn 29,1-5.

nuación de la primera [58]. Satán es quien se oculta tras la acción de Judas y de los enemigos de Jesús, sirviéndose de uno de sus discípulos y de los dirigentes judíos para llevar a cabo el golpe decisivo contra él y hacer vano el plan salvador divino. El «tiempo señalado» (cf. 4,13) parece haber llegado entonces. Por ello Jesús, en el momento de su prendimiento, no habla, según Lc 22,53, de la hora que Dios ha determinado, de la necesidad de cumplir la voluntad del Padre, sino del poder de las tinieblas, al que entonces es entregado. El mismo punto de vista teológico de la pasión encontramos también en el Evangelio de Juan [59].

El sanedrín decide la muerte de Jesús
22,1s (= Mt 26,1-5; *Mc 14,1s; Jn 11,47-53)

[1] *Acercábase ya la fiesta de los ázimos, llamada pascua.* [2] *Los pontífices y los escribas andaban buscando cómo quitarlo de en medio, pues tenían miedo del pueblo.*

1 La designación inexacta de la fiesta de la pascua aquí utilizada se encuentra también en Flavio Josefo [60].

2 La frase de «tenían miedo del pueblo» remite a 20,19 (cf. 19,47s) y significa aquí [61] que el prestigio de que Jesús gozaba entre el pueblo (cf. 21,38) daba que pensar al sanedrín sobre *la manera* como podrían quitarlo de en medio. La consideración de «En la fiesta, no» (Mc 14,2) la suprime Lucas, para evitar la contradicción que resultaría del hecho de que Jesús fue ejecutado precisamente por la fiesta de pascua. El relato que en Marcos sigue (14,3-9) sobre la unción de Jesús en Betania, lo omite Lucas, por haber dado cuenta ya (en 7,36-50) de un episodio semejante, quedando resti-

---

58 Cf. com. a Lc 4,13; 22,3.31.53.

59 Cf. Lc 13,27 = Lc 22,2; 13,2; 14,20

60 Flavio Josefo. *Ant.* xiv, 2,1; § 21; xvii, 9,3; § 213 y passim; cf., por otra parte, *Ant.* iii, 10,5; § 247, donde distingue ambas fiestas entre sí; cf, también, 2Par 30,1s, junto a 30,13.21

61. En consonancia con Mc 14,2.

tuida así en su texto la conexión natural entre la decisión de los dirigentes judíos de dar muerte a Jesús y el paso de Judas (v. 3ss) con su propuesta de entregárselo.

Pacto de Judas con el sanedrín
22,3-6 (= Mt 26,14-16; *Mc 14,10s)

[3] *Entonces Satán entró en Judas, llamado Iscariote, que era del*
número de los doce; [4] *éste fue a tratar con los sumos sacerdotes y*
los jefes de la guardia sobre cómo entregárselo. [5] *Ellos se alegraron*
y convinieron en darle dinero. [6] *Él aceptó, y andaba buscando una*
ocasión oportuna para entregárselo sin alboroto alguno.

Lucas añade sobre el texto de Marcos el importante dato de que el acto de Judas fue realizado bajo el influjo de Satanás (cf. Jn 13,2.27). Con ello queda ya dicho claramente, al principio del relato de la pasión, que no son simplemente hombres quienes entonces echan mano a Jesús, para eliminar a un hombre, a quien se considera peligroso; se trata más bien del comienzo del ataque decisivo de Satán contra Jesús, aludido ya con anticipación en 4,13. Satán es quien actúa en la persona del traidor (y en los enemigos de Jesús). Así, en cierto sentido, el relato de la pasión viene a continuar el de las tentaciones. De aquí también las palabras de Jesús en 22,53: «Ésta es vuestra hora: la del poder de las tinieblas» [62]. A pesar de la igualdad de la forma de expresión con 8,30; 11,26 («entrar»), Judas no queda caracterizado como *poseso* de Satán. Más bien es él mismo quien se pone al servicio de Satán como su instrumento. Los «jefes de la guardia» citados en el v. 4 son los de la policía sacerdotal del templo [63], los cuales debían llevar a cabo el prendimiento de Jesús. En las palabras «sin alboroto alguno» (v. 6) quedan recogidas las de «apoderarse de él con engaño» de un pasaje anterior en Marcos (14,2).

62. Cf. también com. a Lc 22,31.

63. Cf. Lc 22,52; Act 4,1; 5,24.26; Flavio Josefo, *Ant.* xx, 6,2; § 131; 9,3; § 208; BI ii, 17,2; § 409s; vi, 5,3; § 294.

Preparación de la cena pascual
22,7-13 (= Mt 26,17-19; *Mc 14,12-16)

7 Llegó el día de los ázimos, en el que había que sacrificar el
cordero pascual. 8 Entonces envió a Pedro y a Juan, diciendo: «Id y
preparadnos para comer la pascua.» 9 Ellos le preguntaron: «¿Dónde
quieres que la preparemos?» 10 Él les respondió: «Mirad: al entrar
vosotros en la ciudad, os encontraréis con un hombre que lleva
un cántaro de agua; seguidlo hasta la casa en que él entre. 11 Allí
diréis al dueño de la casa: "El Maestro te pregunta: ¿Dónde está
la sala en la que voy a comer la pascua con mis discípulos?" 12 Y él
os mostrará una gran sala en el piso de arriba, ya arreglada con
almohadones; preparadlo allí todo.» 13 Fueron, pues, y lo hallaron
todo conforme les había dicho él, y prepararon la pascua.

«El día de los ázimos» designa, por lo general, en forma de expresión popular inexacta el día de la fiesta de la pascua, al que seguía la fiesta de una semana de duración de los panes ázimos, aquí en cambio es su víspera (cf. Mc 14,12), en la que debía tener lugar el sacrificio de los corderos de la pascua. En el v. 8 sobrepasa Lucas a Marcos en el dato de que eran Pedro y Juan los dos discípulos enviados por Jesús (cf. 8,45). Por medio de un pequeño cambio de orden, Lucas hace partir del mismo Jesús, a diferencia de Mc 14,12s, la iniciativa para la preparación de la cena.

La última cena
22,14-23 (= Mt 26,20-29; *Mc 14,17-25)

Institución de la eucaristía
22,14-20 (= Mt 26,26-29; *Mc 14,22-25; cf. 1Cor 11,23-25)

14 Cuando llegó la hora, se puso a la mesa con sus apóstoles.
15 Entonces les dijo: «Ardientemente he deseado comer esta pascua

con vosotros antes de padecer; [16] *porque en verdad os digo que ya*
no la voy a comer más hasta que quede plenamente cumplida en el
reino de Dios.»
[17] *Cogió luego un cáliz y, después de recitar la acción de gracias,*
dijo: «Tomadlo y distribuidlo entre vosotros; [18] *porque en verdad*
os digo que, desde ahora, ya no beberé del producto de la vid hasta
que llegue el reino de Dios.»
[19] *Luego tomó pan y, después de recitar la acción de gracias, lo*
partió y se lo dio, diciéndoles: «Esto es mi cuerpo, que va a ser
entregado por vosotros; haced esto en memoria mía.» [20] *De la misma*
forma, tomó el cáliz, después de haber cenado, diciéndoles: «Este
cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que va a ser derramada
por vosotros.»

A diferencia de Marcos y Mateo, Lucas ofrece la cena pascual y la institución de la eucaristía *antes* de la designación del traidor. Además hace preceder las palabras de la institución de la eucaristía por un conciso relato sobre la cena de la pascua, que en Marcos (14,22) y en Mateo va sólo aludida con las palabras «mientras comían». Así queda, por una parte, fijada de manera más precisa que en Marcos la situación en la que tuvo lugar la institución de la eucaristía, y el acto de la institución misma trasladado, con arreglo a la significación que le es propia, al primer plano de la escena. Tanto en lo uno como en lo otro hay que ver la mano del escritor Lucas y no una más exacta noticia histórica sobre el decurso de la última cena [64]. Al igual que Marcos (y Mateo) también Lucas ofrece, en lugar de un relato histórico sobre la última cena y la celebración de la pascua judía en la misma, el relato *litúrgico* sobre la institución de la eucaristía [65].

Las primeras palabras pronunciadas por Jesús expresan el estado **15**
de ánimo en que celebra aquella pascua con los pocos que le son leales. Jesús sabe y declara abiertamente que es la última, por

64. Cf., supra, p. 454s.
65. Sobre el decurso de la festividad, cf. en Marcos el exc.: *La cena ritual de la pascua judía.*

esperarle a continuación inmediata su pasión, ya hace tiempo predicha, lo cual le da el carácter de una *despedida,* siendo éste también el motivo del gran deseo con que ha deseado su celebración. Las palabras no pueden ser entendidas como si Jesús expresara con ellas su sentimiento por no poder celebrar en este mundo la pascua con sus discípulos. Jesús no se refiere aquí a una nueva pascua en el mundo futuro, como más tarde hará el rabí Akiba, sino al banquete de la comunidad divina mismo, aludido en Lc 13,29 y 22, 30 [66]. No son sustancialmente distintos el cumplimiento *en* el reino de Dios y *en virtud* del reino de Dios.

16 El dolor ante la separación que se acerca queda acallado por la perspectiva futura del reino. En él la cena pascual encontrará su «cumplimiento» o perfección, por hacerse allí realidad, lo que en ella es sólo figura anticipada [67]. La fiesta de la pascua rememoraba para Israel su liberación de la esclavitud egipcia, por la que se convirtió en pueblo libre el pueblo elegido de Dios. Pero al mismo tiempo es «sombra de las cosas venideras» (Col 2,17), figura anticipada del reino de Dios, que puede llamarse su cumplimiento «por realizar el paso de la esclavitud a la libertad y la constitución de un pueblo de Dios en la medida más perfecta y definitiva» (Dalman). A los discípulos, esta perspectiva les abre, por encima del dolor de la separación, la seguridad de la nueva reunión definitiva con su Maestro.

17s La copa que Jesús toma aquí en sus manos, pronunciando sobre ella la fórmula de bendición o alabanza divina, es una de las tres (o cuatro) prescritas por el ritual de la pascua judía, la primera de ellas [68]. De las palabras «Tomadlo y distribuidlo entre vosotros» se ha sacado sin motivo la conclusión de que Jesús no hubiera bebido de aquella primera copa, por lo que sería ya la copa eucarística. Lo insostenible de tal hipótesis se sigue de las palabras de Jesús que acompañan al acto de entrega de la copa en el v. 18, paralelas a las del v. 16. Tanto menos puede deducirse de las

---

66 Cf también Lc 14,15; véase el exc . *Reino de Dios,* en Marcos

67 Cf en Marcos los exc : *La pascua judía* y *La cena ritual de la pascua judía.*

68 Cf com. a Mc 14,25

mismas palabras que Jesús no hubiera bebido en la última cena de la copa ritual (y tampoco comido el cordero de la pascua). Su sentido es más bien, como prueba el v. 18, el siguiente: Ésta es la última vez que hago esto. Una cuestión muy discutida y difícil de decidir de manera segura es la de si Lucas, al anteponer los v. 15-18 al relato de la institución de la eucaristía, nos lo ofrece en la forma más exacta y más originaria frente a Mc 14,25, o si sólo ha alterado el orden del texto de Marcos.

La mayor probabilidad histórica parece hablar en favor de que los versículos, como preparación de la institución de la eucaristía, están en Lucas en un lugar (relativamente) más adecuado que en Marcos, ya que resulta difícilmente impugnable que el relato de la institución (14,22-24) al que Marcos hace seguir las referidas palabras, no forma con ellas una unidad originaria. Ello se sigue también del hecho de que el relato de la institución formaba en su origen una perícopa independiente, proveniente sin duda de la tradición litúrgica. Por otra parte parece que hay también que conceder que Mc 14,25 habría sido difícilmente transmitido sin una introducción en la que se aludiera a la situación de una comida, en lugar de la cual sirven en el texto de Marcos los v. 22-24. Contra la opinión de que Lucas haya creado los v. 15-18, ampliando Mc 14,25 y cambiando su orden en el texto, puede oponerse, además, que ambos procedimientos no corresponden a la manera en que Lucas utiliza sus fuentes [69].

En su forma, el texto de los cuatro versículos delata, en más de un aspecto, la mano de Lucas; pero ello no prueba en principio sino que éste ha procedido a reelaborar su fuente de la manera acostumbrada. Con todo, no puede pasarse por alto el hecho de que el trozo no forma una unidad originaria con los v. 19s, por ser distinto su pensamiento central. Por encima de la pasión, los v. 15-18 miran al reino de Dios escatológico de la plenitud y su finalidad es destacar el hecho de que es aquella la última pascua que Jesús celebra con sus discípulos.

Además es también aquí importante que, por lo demás, Lucas

---

69 Pero cf com a Lc 6,27ss y a 22,21-23

no muestra en el relato de la cena un conocimiento más exacto que Marcos de todo el proceso en su conjunto. Lo que en él ofrece sobre Marcos procede o de otros contextos o delata su propia mano. Lucas pretende aquí, de manera evidente, expresar en forma clara el carácter de celebración pascual de la última cena y al mismo tiempo presentar la pascua judía como modelo de la pascua neotestamentaria.

La frase del v. 17: «recitar la acción de gracias», no puede referirse a la primera copa pascual, que es la que tiene que quedar aquí referida, sino sólo a la tercera. Lucas está aquí, al parecer, influido por Mc 14,23. Tampoco las palabras «tomadlo y distribuidlo entre vosotros» convienen con la primera copa pascual. Estas observaciones hablan, pues, a favor de que Lucas no sigue aquí una tradición independiente de Marcos, sino que transforma y amplía por propia cuenta el texto de aquél.

El vino que Jesús beberá con sus discípulos en el reino de Dios (Mc 14,25), no designa la eucaristía como la pascua de la nueva alianza, sino que simboliza el gozo de la vida eterna. Una interpretación realista, literal de la imagen del vino queda, por el claro sentido escatológico de las palabras, tan fuera de lugar como el entenderla referida a la reunión de Jesús con sus discípulos después de la resurrección.

El término «nuevo» (Mt 26,29) expresa más bien la diferencia total de la naturaleza del vino que aquí se promete, cuya bebida queda mencionada sólo como rasgo destacado en el cuadro de la comunidad beatífica en el estado de la plenitud. El punto decisivo de las palabras es el de la nueva reunión de los discípulos con su Maestro, rasgo que Mateo (26,29) ha destacado de manera especial por la adición de «con vosotros». La idea de que los discípulos conseguirán en el reino de Dios una comunidad «nueva», de orden superior, es para ellos, en medio del dolor de la separación, un eficaz motivo de consuelo.

19 En la forma de relato de los v. 19s sobre la institución de la eucaristía concuerda el texto de Lucas en varios particulares con Pablo (1Cor 11,23-25) frente a Marcos y Mateo. La tradición textual de ambos versículos encierra un problema no solucionado hasta

hoy de manera unitaria. En el codex Bezae (D) y en una parte de los manuscritos de la antigua traducción latina faltan los v. 19*b* («que es entregado...») y el v. 20. Otros manuscritos ofrecen además el v. 19 (o v. 19*a*) antes del v. 17 (o lo que es lo mismo, el v. 17 en el lugar del v. 20), lo cual nos revela el motivo por el que se suprimió el v. 19*b* y el v. 20: el v. 17 se interpretaba como referido al cáliz eucarístico, teniendo entonces que resultar el v. 20 una repetición perturbadora. El v. 19*b*, por su parte, puede haber sido suprimido, por ejemplo, por faltar en el texto paralelo de Mateo y Marcos. La autenticidad de ambos versos tiene que ser mantenida como bien fundada.

En las palabras con que Jesús acompaña el acto de distribución del pan eucarístico a los discípulos ha sido suprimida en Lucas (y Pablo) como innecesaria la palabra «tomad» (Mc 14,22), añadiéndose a cambio de ello (quizá por influjo de la liturgia) en exacta correspondencia con v. 20*b* (= Mc 14,24): «que va a ser entregado por vosotros» (se entiende en la muerte de cruz). Lo que Jesús ofrece, pues, a sus discípulos en alimento es el mismo cuerpo que va a ser entregado por ellos en sacrificio.

Con Pablo ofrece Lucas seguidamente la importante «orden de repetición» (que Pablo añade también en la distribución del vino eucarístico), por la cual reciben los discípulos el encargo de repetir «esto» en memoria de Jesús. Así como la cena pascual tenía, al igual que casi todas las fiestas judías, un carácter conmemorativo y debía ser celebrada siempre por los israelitas en recuerdo de su liberación de Egipto (cf. Éx 12,14), así deben los discípulos repetir lo que Jesús acaba de hacer y decir, en memoria suya. La cena cristiana del Señor debe ser la conmemoración que mantenga vivo el recuerdo de la muerte de Jesús y la redención que por ella vino. Por esta orden de repetición, cuya historicidad queda garantizada por el hecho de ser Lucas y Pablo dos testimonios *paralelos* de una misma tradición, queda la eucaristía convertida en un sacramento que se ha de repetir por siempre. Pablo ha aclarado el sentido de la orden al escribir (1Cor 11,26): «Cada vez que coméis de este pan y bebéis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que él venga.» La eucaristía es para él banquete

conmemorativo y proclamación de la muerte del Señor al mismo tiempo. Marcos y Mateo pueden haber pasado en silencio la orden de repetición, por no haber sido seguramente recitada en la celebración litúrgica de la eucaristía por la comunidad primitiva, donde se apoya su relato. «Una prescripción no se cita, sino se pone por obra» (Benoit).

20 La distribución de la copa eucarística tuvo lugar según Lucas (y 1Cor 11,25) «después de haber cenado» [70]. Las palabras que la acompañan son, según Lucas (y Pablo), en lugar de: «Ésta es mi sangre de alianza» (como en Marcos), las siguientes: «Este cáliz es la nueva alianza [71] en mi sangre.» Por la sangre de Cristo, vertida en su muerte de cruz, queda sellada la nueva alianza [72]. La sangre sacrificial de Jesús se encuentra en el cáliz que ofrece entonces a los discípulos (como se expresa por las palabras «de la misma forma», que remiten al v. 19) y, por ello, el cáliz mismo, nombrado en lugar de su contenido, representa la nueva alianza. «Por vosotros» no significa una limitación frente a «por muchos» de Marcos, sino que es formulación litúrgica, con la que quedan directamente aludidos los participantes en la cena del Señor, y al mismo tiempo también una asimilación al v. 19. Con ello, se pierde la referencia a Is 53,12.

Jesús señala al traidor
22,21-23 (= Mt 26,20-25; *Mc 14,17-21; cf. Jn 13,21-30)

[21] *«Sin embargo, aquí está conmigo sobre la mesa, la mano del que me va a entregar.* [22] *Efectivamente, el Hijo del hombre sigue su camino conforme a lo que está determinado; pero ¡ay de ese hombre por quien va a ser entregado!* [23] *Entonces ellos comenzaron a preguntarse unos a otros quién podría ser de entre ellos el que había de hacer eso.*

70. Cf. com. a Mc 14,23.
71. La alianza prometida por Dios en Jer 31,31ss
72. Cf. com a Mc 14,24.

A diferencia de Marcos y Mateo, Lucas coloca la designación del traidor *después* de la institución de la eucaristía. Esta diversidad en la ordenación condiciona también la divergencia del texto de v. 21 frente a Mc 14,18, así como la supresión de Mc 14,20. La cena de la pascua con la institución de la eucaristía ha tenido ya lugar en Lucas (cf. v. 20), por lo que las palabras del Sal 41(40)10: «el que comía de mi pan» tienen que ser parafraseadas por: «Está conmigo sobre la mesa la mano del que me va a entregar.» El texto de Lucas deja verse aquí claramente como variación del de Marcos, motivo por el que hay que considerarlo menos originario. El lugar asignado por Lucas a la presente perícopa está, ante todo, condicionado por el cambio de orden llevado a cabo en todo el relato de la última cena; en primer término es, por tanto, de motivación puramente literaria, pero obedece también a una segunda causa objetiva: ninguno de los sinópticos dice que Judas haya abandonado con anticipación la sala de la cena [73], de lo que resulta, en Marcos (y Mateo), la dificultad de que Judas sigue aún allí después de haber sido descubierto y toma parte en toda la cena pascual, incluida la institución de la eucaristía. Esta dificultad queda suprimida por Lucas al ofrecer el hecho del descubrimiento de su traición después de terminada la cena misma. En el v. 22 parafrasea Lucas la referencia a la Escritura (Mc 14,21) por las palabras: «conforme a lo que está determinado» (por decreto divino) (cf. Act 2,23) y suprime del todo las sombrías palabras de Mc 14,21*c*. Para no interrumpir las palabras de Jesús no se refiere Lucas al efecto causado en los discípulos hasta el final de la breve escena (v. 23 = Mc 14,19).

Con el hecho de la diferente ordenación de ambas escenas en Marcos y Mateo, por un lado y Lucas, por otro, va unido el problema de la comunión de Judas, de la participación del traidor en la institución de la eucaristía, solucionado positivamente por Crisóstomo y Agustín y bajo el influjo de su autoridad por muchos autores posteriores, habiéndose interpretado falsamente por más de uno como integrante del acto de la distribución eucarística el

73. Lo dice, en cambio, Jn 13,31.

bocado ofrecido por Jesús a Judas según Jn 13,26.30. El problema no puede ser solucionado sólo a partir de los sinópticos, que no dan cuenta en absoluto de que Judas abandonara, con antelación, la sala de la cena, sino sólo combinando el relato de Juan con el sinóptico, y coincide entonces con la cuestión de si es Lucas o Marcos quien ofrece el relato más exacto, más de acuerdo con el desarrollo real histórico de los hechos. Según Juan (13,30), que da cuenta de la designación del traidor, pero calla en cambio la institución de la eucaristía, salió Judas de la sala de la cena a continuación inmediata de que Jesús le diera el bocado mojado en el plato. Este bocado era un componente del ritual de la cena de la pascua, de los entremeses tomados entre la primera copa ritual y la liturgia de la pascua misma [74].

Si Judas se marchó realmente a continuación inmediata, después de tomar el bocado ofrecido, entonces se sigue de ello que no sólo no estuvo presente en la distribución de la copa eucarística, que no tuvo lugar, según Lc 22,20 y 1Cor 11,25, hasta «después de haber cenado», sino tampoco en la parte central de la cena de la pascua, a cuyo comienzo fue distribuido el pan eucarístico [75]. Por callar Juan, en absoluto, el acto de la institución de la eucaristía parece, en principio, imposible determinar el pasaje exacto en que tiene que ser situado en su relato de la última cena. Pero si se concede que Jn 13,21 sigue a continuación inmediata de 13,1-20, de lo que resulta entonces que Jn 13,1-30 es una estricta unidad en la que no puede insertarse la institución de la eucaristía, entonces habrá que hacerlo después de 13,30, es decir, después que Judas había abandonado la sala. En este caso, también el Evangelio de Juan confirma que el orden de las dos escenas en Lucas no es históricamente exacto. De hecho, tampoco Lc 22,21 puede ser entendido sino como reelaboración del texto de Mc 14,18.20, no como *paralelo* a él, y el giro de transición característico para el estilo de Lucas (πλήν) en 22,21 no designa una relación temporal inmediata con

74. Cf. en Marcos el exc.: *La cena ritual de la pascua judía.*

75. Cf. com. a Mc 14,22. Mc 14,23, pasaje según el cual *todos* bebieron de la copa, no es una prueba de lo contrario, ya que «todos» puede que no signifique «los doce», sino «todos *los presentes*».

lo anterior. El cambio de orden de las dos escenas en Lucas no fue debido a una información más exacta, sino a motivos literarios. Con él se consiguió, de una parte, una conexión más estrecha entre las palabras de Jesús que introducen todo el relato de la última cena (22,15-18) y las palabras de la institución de la eucaristía; en segundo lugar, forma el v. 23 una transición adecuada al discurso siguiente, obra de la redacción de Lucas, que quiso reunir aquí las palabras de despedida de Jesús a sus discípulos, motivo que le llevó a poner al comienzo de la escena el relato sobre la institución de la eucaristía.

Palabras de despedida de Jesús
22,24-38

Mientras en Marcos y Mateo sigue a continuación inmediata la marcha de Jesús al monte de los Olivos y la profecía de la negación de Pedro tiene lugar durante el camino, Lucas ofrece aquí una serie de cierta extensión de palabras de despedida de Jesús, cuyo escenario lo forma aún la sala de la última cena, y que pueden quedar divididas en tres grupos: 1.° La disputa de los discípulos por la primacía con la instrucción de Jesús que la sigue (22,24-30). 2.° La profecía de la negación de Pedro (22,31-34). 3.° Palabras de referencia al pasado y perspectiva hacia el porvenir (22,25-38).

Lucas ha ampliado con estas palabras todo el relato haciendo de él una gran escena de despedida. Los discípulos reciben en ella el precepto último de Jesús, la exhortación al servicio según su propio ejemplo, y sus últimas promesas, dirigidas en parte a todos, en parte sólo a Pedro, destinado a ser luego apoyo y sostén de los otros, también en fin el anuncio de la lucha que les espera después de la partida de Jesús.

Discusión de los discípulos por la primacía
22,24-30 (cf. Mt 20,20-28 = Mc 10,35-45; Mt 19,28)

[24] Luego surgió también entre ellos la cuestión sobre cuál de ellos parecía ser el mayor. [25] Él les dijo entonces: «Los reyes de las naciones gobiernan con imperio, y los que ejercen autoridad sobre ellas se hacen llamar bienhechores. [26] Pero vosotros no habéis de ser así; al contrario, el mayor entre vosotros pórtese como el menor; y el que manda, como el que sirve. [27] Porque ¿quién es mayor: el que está puesto a la mesa o el que sirve? ¿Acaso no lo es el que está puesto a la mesa? Sin embargo, yo estoy entre vosotros como quien sirve.

[28] »Vosotros sois los que constantemente habéis permanecido conmigo en mis pruebas; [29] por eso yo dispongo del reino en favor vuestro, como mi padre dispuso de él en favor mío, [30] a fin de que, en mi reino, comáis y bebáis a mi mesa y estéis sentados sobre tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel.»

La presente perícopa muestra, aparte de los v. 28ss, en su pensamiento central y también en su forma, tan amplias coincidencias con Mc 10,35-45, más exactamente con 10,41-45, que no queda lugar alguno a dudas de que se trata de dos tradiciones diferentes de un mismo texto y no de dos escenas simplemente afines. Lucas ha suprimido, como también en otras ocasiones [76], el texto de Marcos anteriormente (entre 18,34 y 35) en atención a una tradición diferente. El motivo por el que introduce la perícopa precisamente en este pasaje, nos es desconocido. En el lavatorio de pies no puede aquí pensarse [77].

24s La exposición es aquí semejante a la de la disputa por la primacía en 9,46-48, pero sólo semejante. Allí se da respuesta a la cuestión de cómo se adquiere grandeza, se entiende en el reino

76. Cf. p 17
77. Cf. com a Lc 22,27.

escatológico de Dios: sólo haciéndose pequeño, por medio de una altruista actitud de servicio se hace uno realmente grande. Afín con ello es la idea central de Mc 10,43-45, donde se habla de la grandeza consistente en el servicio a los demás. Aquí[78] se dice, en cambio, la manera en que el que es grande en la comunidad cristiana debe hacer uso de la grandeza conferida, esto es, de su posición de autoridad: no como los poderosos de este mundo («los reyes» y «los que ejercen autoridad» son, según la ley del paralelismo, expresiones equivalentes), que utilizan su poder para subyugar a los otros y despliegan así, sin escrúpulos, su voluntad de poderío.

Los soberanos de este mundo hacen sentir a sus súbditos el peso de su señorío, pero haciéndose llamar por ellos al mismo tiempo «bienhechores», como expresa el v. 25*b* —añadido sin duda por el helenista Lucas— de fuerte matiz irónico junto a v. 25*a*. El título o designación de «bienhechor» (Εὐεργέτης) referido aquí por el texto de Lucas, era reiteradamente empleado y concedido en el mundo helenístico. Dioses y héroes, sobre todo Hércules, reyes y hombres de Estado, médicos, filósofos e inventores, fueron honrados con este título honorífico en atención a sus méritos en favor del género humano. En el presente contexto queda referido el título de Εὐεργέτης como sobrenombre de reyes. En la época helenística y romana, el título de Εὐεργέτης, así como el de Σωτήρ[79], de sentido afín, era una de las formas en que se expresaba el culto al soberano. «El dios y bienhechor» (Θεὸς Εὐεργέτης) era el nombre cúltico oficial de los soberanos Ptolomeos, y a partir de Augusto también los emperadores romanos se hicieron dar el título de «Salvador y bienhechor del orbe de la tierra».

El nuevo precepto de Jesús no tiene aquí el mismo sentido que **26**
en Mc 10,43s; no se dice que grandeza y categoría consisten en servicio a los demás, sino que quien por su cargo o posición es el más grande, no debe alardear de ello y sentirse realmente como dignatario, sino hacerse como el más joven de todos, que no sólo es el último en categoría, sino a quien corresponden también los

78. También en Mt 23,11.
79. Salvador, cf com a Lc 2,11.

servicios más bajos. Esta transformación del texto se hace explicable, si Lucas no se refiere ya en él a los discípulos en su conjunto, sino sólo a los *dirigentes* de la comunidad cristiana, que son ya «grandes» por el cargo que ostentan.

27 Al igual que en Mc 10,45, se motiva también aquí la nueva actitud exigida al discípulo por Jesús, con la referencia al propio ejemplo de Jesús mismo, pero de una manera diferente, por medio de la comparación con lo que pasa en una comida. Según la opinión general de los hombres es el «más grande», el más elevado socialmente, el que es servido durante la comida, e inferior el que le sirve (cf. 17,8). Jesús, en cambio, invierte la relación entre el servir y el ser servido en el plano de su valoración moral y no opone a aquel principio general de la vida de sociedad una frase en la que se diga que servir sea moralmente algo más grande que ser servido, sino la realidad de los hechos: «Yo estoy entre vosotros como quien sirve.» Jesús da una muestra de la nueva mentalidad que proclama por su propia manera de actuar. Él, a quien reconocen como su Maestro, se ha hecho servidor suyo.

Con frecuencia se ha afirmado que Jesús se refiera con ello al lavatorio de pies, que según Jn 13,2-17 practicó con sus discípulos cuando la última cena. Tal opinión es, por muy obvia que pueda parecer, con todo insostenible, por el hecho de no mencionar Lucas en absoluto el lavatorio de pies. De referirse, pues, a él en nuestro texto, hubiera imposibilitado a sus lectores la verdadera comprensión de las palabras de Jesús. Renunciando a la relación con el lavatorio de pies, no se encuentra entonces tampoco en la última cena ninguna otra cosa a la que pudiera hacer referencia el texto, ya que al distribuir el pan y el vino no actuó Jesús como sirviente, sino como padre de familia. El v. 27*b* puede ser entendido muy bien como simple imagen e interpretado como referido a *la obra toda de la vida de Jesús*, como es el caso también en el pasaje paralelo de Mc 10,45.

Por ser indiscutible que Lucas da cuenta aquí de las mismas palabras de Jesús que Mc 10,41-45, aunque siguiendo una tradición distinta, se sigue de ello, declarando de carácter histórico la relación entre Mc 10,35-40 y v. 41-45, que la escena de la discusión de los

discípulos por la primacía no puede estar aquí en su lugar histórico. Pero también en el caso de que no se considerase histórica la relación entre ambos textos de Marcos sigue siendo muy improbable el lugar que le asigna Lucas. En la solemne situación de la última cena, a continuación inmediata de la institución de la eucaristía y del anuncio de la traición que deja consternados a los discípulos, la disputa resulta también psicológicamente mucho menos imaginable que en el lugar en que aparece en Marcos (y Mateo).

El texto de Lucas de esta instrucción a los discípulos se diferencia de la forma que ofrece en Mc 10,42-45 por la adición «se hacen llamar bienhechores» en el v. 25, por el sentido distinto del v. 26 y especialmente en el v. 27 (= Mc 10,45). En Lucas falta aquí, sobre todo, el importante pensamiento desde el punto de vista teológico, de que Jesús, como Hijo del hombre, tiene que entregar su vida como rescate por muchos. En su texto se mantiene todo «dentro del simple marco de lo ético» (Jeremías).

El auténtico carácter semítico de la formulación, en Lucas considerablemente desdibujado, manifiesto en el título de «Hijo del hombre» como designación propia y en el «muchos» para expresar una gran multitud, la clara aunque no expresa referencia a Is 53 y también el hecho de que la idea de la muerte expiatoria está atestiguada en labios de Jesús por las palabras de la institución de la eucaristía —también en Lucas (22,19s) y Pablo (1Cor 11,24s)—, son circunstancias todas que aseguran una mayor originalidad para el texto de Marcos de estas importantes palabras de Jesús frente al de Lucas. El que unas palabras de tal importancia en orden a la autoconciencia de Jesús falten en Lucas, no es un problema real que pueda poner en duda la historicidad de las mismas, ya que tras el v. 26, cuyo sentido ha sido sometido a tal transformación frente a Mc 10,43s, no había ya lugar posible para ellas en Lucas.

Los tres versículos que siguen se unen con lo precedente por una **28**
simple relación de palabra nexo (cf. v. 30). Mateo (19,28) los ofrece en un contexto distinto, tampoco histórico, y en forma muy diferente. Pero sólo los v. 28.30*b* y Mt 19,28 son textos realmente paralelos. Los v. 29 y 30*a* (hasta «a mi mesa») son posiblemente en su origen un *logion* independiente, fundido luego por la tradición, o

por Lucas, con los v. 28.30*b*. La comida y la bebida a la mesa del Señor glorioso suponen una situación distinta que el asiento sobre los doce tronos. Los discípulos son quienes han resistido junto con Jesús en sus «pruebas», esto es, en todas las luchas y persecuciones anejas a su actuación mesiánica y que pusieron su fidelidad a dura prueba, ellos han acreditado realmente su lealtad de discípulos. La expresión se refiere a toda la actividad de Jesús en el pasado y puede, por ello (en lugar de la expresión corriente de «vosotros, los que me habéis seguido», en Mt 19,28), haber sido creada por Lucas a partir de la situación en que él ofrece estas palabras de Jesús [80].

29s Como paga por su fidelidad de discípulos les destina Jesús una parte especial en su gloria futura: ellos serán sus comensales en el reino que su Padre le ha preparado [81], esto es, ocuparán en la vida eterna puestos de honor especial —la participación en el banquete celestial es promesa hecha a todos los elegidos [82]; no es, por tanto, privilegio de los doce—, y obtendrán participación en el dominio y serán jueces sobre Israel (cf. Mc 10,37). Juzgar era una de las más altas funciones del soberano antiguo (cf. 1Sam 8,20), de modo que el término de «juez» es equivalente al de «soberano» [83], sentido que parece aquí recomendado por la relación con el v. 29 [84].

Tampoco con las últimas palabras de la promesa se les ofrece a los discípulos un cargo, el de la dirección del pueblo espiritual de Dios, la Iglesia, y tampoco la participación en el juicio como testigos de vista y oído contra el «Israel carnal», sino una recompensa, consistente en la participación en la realeza de Cristo. La idea central del pasaje es el de que la ley expresada en Lc 24,26, según la cual el Mesías tiene que entrar por el camino del dolor en su gloria, es válida también para los discípulos [85].

---

80 Cf. com. a Lc 22,31.
81. Cf. com. a Lc 22,16
82. Mt 8,11 = Lc 13,29; Mt 22,1ss = Lc 14,15ss; Mt 25,1ss.
83. Cf. Jue 2,16; Rut 1,1; Os 7,7; Am 2,3; Sab 3,8
84. Cf también 2Tim 2,12; Ap 3,21; cf., por otra parte, Mt 19,28
85 Cf. Mc 8,34; 10,37s

Para ellos es la participación en la realeza de Cristo la consumación y plenitud de la comunidad que tuvieron con él en la tierra (cf. Rom 8,17). En esto y no en ninguna otra cosa consiste la recompensa. Según Mc 10,40 corresponde al Padre distribuir los puestos en el futuro reino de Cristo. Aquí en cambio es el Hijo, en virtud de los plenos poderes que tiene del Padre. Una conciliación de las dos afirmaciones nos da Jn 5,19.30. Frente a Mt 19,28, en Lucas no se habla de *doce* tronos, en lo que puede verse, sin duda, una corrección posterior con el fin de excluir de la promesa a Judas.

Profecía de la negación de Pedro
22,31-34 (= Mt 26,31-35; Mc 14,27-31)

31 «*Simón, Simón, mira que Satán ha recabado para sí el poder cribaros como al trigo;* 32 *Pero yo he rogado por ti, a fin de que tu fe no desfallezca. Y tú, una vez convertido, fortalece a tus hermanos.*»
33 *Díjole entonces Pedro: «Señor, dispuesto estoy a ir contigo incluso a la cárcel y a la muerte.»* 34 *Pero él contestó: «Pedro, yo te lo aseguro: hoy mismo no cantará el gallo hasta que hayas negado por tres veces haberme conocido.»*

En esta perícopa, que en su conjunto corresponde a Mc 14,27-31, sigue Lucas, en parte, una tradición independiente de Marcos, uniendo unas palabras dirigidas a Pedro (v. 31s), cuya ocasión histórica nos es desconocida, con los dos v. 33s tomados de Mc 14,30s. Que la perícopa no es una unidad originaria lo indica también el cambio del nombre de Simón, en la primera parte, por Pedro, en la segunda. Además los v. 31s tienen un acento distinto de los v. 33s. Aunque también en ellos se habla de la tentación que espera a Pedro y a los discípulos en general, sus palabras son, en primera línea, palabras de consuelo, aliento y promesa, y por ello están en fuerte contraste con el tono de amenaza del v. 34. En Lucas los v. 31s reemplazan el pasaje de Mc 14,27, donde se dice que todos los discípulos se escandalizarán. Lucas quería evidentemente suprimir, a causa de su dificultad objetiva, estas palabras de Jesús que

manifiestan que de su persona misma partiría la ocasión de la caída de los discípulos, y que ello sucedería en cumplimiento de la Escritura. Para Mc 14,28 no había lugar en Lucas, ya que éste luego (cap. 24) sólo se refiere a apariciones del Resucitado en Jerusalén o en sus alrededores [86].

31 Frente a Marcos y Mateo, Lucas sitúa este episodio, al igual que Jn 13,36-38, todavía en la sala de la última cena. Jesús llama aquí a Pedro con su nombre originario de Simón (cf., en cambio, el v. 34), mientras que Lucas mismo, a partir de 6,14, le da siempre el nombre de Pedro. La repetición del nombre [87] aumenta la insistencia de las palabras de Jesús. Satán ha conseguido de Dios derecho sobre ellos, como otra vez sobre Job [88], para disponer de su persona y «cribarlos», esto es para separar entre ellos «el trigo y la paja» (cf. 3,17). Éste debe de haber sido el sentido de las palabras en la situación en que fueron pronunciadas por Jesús. Aquí, en cambio, van referidas a la situación inmediata antes de la pasión. La «catástrofe» que amenaza entonces a su Maestro se convertirá para los discípulos en peligro para su fe y su fidelidad, peligro que Satán va a utilizar, con permisión divina, para intentar hacerlos caer. Por ello, la imagen de la criba aquí sólo quiere decir que los va a «zarandear» a fondo, para conseguir quebrantarlos. En el pasaje en que van puestas estas palabras (cf. también 22,3.53) son importantes para el concepto de la pasión de Jesús en Lucas. La pasión es la última tentación de Jesús (cf. 4,13), el ataque decisivo de Satán, que va a extenderse también a los discípulos. Uno de ellos, «el hijo de perdición» (Jn 17,12), ha sucumbido ya (v. 21-23) a este ataque del poder de las tinieblas (cf. 22,53).

32 Como fiel abogado de los discípulos (cf. Rom 8,34) se opone Jesús ante el Padre al acusador satánico y le disputa sus almas. Como en adelante no puede protegerlos ya con su presencia personal, ha rogado ya por Pedro, para que no se desvanezca del todo su fe en la mesianidad de Jesús [89].

---

86. Cf. com. a Lc 24,6s 87. Cf. Lc 10,42; 13,34.

88 Job 1,6-12; 2,1-6; cf. también Zac 3,1s; Ap 12,10.

89 En lugar de «tu fe» puede también traducirse «tu fidelidad», lo cual se adapta de igual manera en el contexto.

De hecho Pedro renegó sólo exteriormente de su Maestro y no perdió del todo la fe en su persona, la eficacia de la oración de Jesús lo impidió. Jesús se dirige aquí exclusivamente a Pedro, a pesar de que el ataque de Satanás atañe a todos los discípulos. Ello no está motivado por el hecho de que Pedro esté en un peligro especial, sino porque aquí se tiene ante la vista, en primer término, la comunidad futura, de la que Pedro será sostén y apoyo. Pedro es quien, por voluntad de Jesús, una vez que en la mañana de la resurrección ha vuelto a una fe completa, debe fortalecer también a los demás. Con ello se reconoce a Pedro una posición en el círculo de los doce que le caracteriza como su cabeza y su guía. Las palabras aquí pronunciadas por Jesús no van más allá de la situación inmediata de la pasión y del círculo de los doce. Pero relacionando con ellas el pasaje de Mt 16,17-19 y reconociendo que en él se le promete a Pedro una dignidad válida no sólo para su persona y para su tiempo, hay que reconocer entonces también que la misión de apoyar en la fe a los «hermanos» se extiende también a todos aquellos en los que Pedro se perpetúa como cabeza de la Iglesia [90].

Obscuro y discutido es el sentido de la expresión griega ἐπιστρέψας, «una vez convertido». Poco probable es que se trate de un hebraísmo y que signifique sólo «de nuevo» (cf. Sal 85[84]7). En el presente contexto parece más bien aludir a la negación de Jesús por Pedro aún futura. Pero a ésta no se hace referencia en el texto de Lucas hasta el v. 34, tomado de Marcos y que no está en relación originaria con el v. 32, motivo por el que no puede ser determinado a partir de aquí el sentido *originario* de la expresión. Por utilizarla Lucas precisamente con frecuencia es probable que la haya introducido también aquí para crear un miembro de unión entre los v. 31s y v. 33s.

Los dos versos siguientes son, en fin, el paralelo de Mc 14,29-31. **33**
Las palabras de Pedro no tienen tanto en Lucas como en Marcos el tono de contradicción obstinada y engreída contra su Maestro. El detalle de la prisión ha sido probablemente añadido por Lucas en atención a Act 12,3ss.

---

90. Concilio Vaticano I, sesión 4, cap 4.

34 La respuesta de Jesús a Pedro corresponde a Mc 14,30. Como en Mt 26,34 (y Jn 13,38) tampoco aquí se habla sino de *un solo* canto del gallo.

Referencia al pasado y perspectiva del porvenir
22,35-38

[35] *Después les dijo: «Cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias, ¿acaso llegó a faltaros algo?» Ellos respondieron : «Nada.»*
[36] *Él les añadió: «Pues ahora, el que tenga bolsa, que la lleve consigo; y lo mismo el que tenga una alforja; y el que no tenga espada, que venda su manto y la compre.* [37] *Pues os aseguro que ha de cumplirse en mí lo que está escrito:* Y fue contado entre los malhechores (Is 53,12), *pues todo lo que a mí se refiere, ya está tocando a su fin.»* [38] *Ellos dijeron entonces: «Señor, aquí hay dos espadas.» Él les contestó: «Ya es bastante.»*

Probablemente ha sido Lucas quien ha colocado estos versículos en este lugar[91], por quedar en ellos destacada la sombría gravedad del ambiente que antecede a la pasión de manera inmediata. Los versículos aislados son, en parte, difíciles de entender, sobre todo por el hecho de no formar, seguramente, una unidad originaria. Los v. 35s, 37 y 38 son probablemente en su origen *logia* independientes y el «pues» (γάρ) del v. 37*a*, que une el v. 37 con v. 35s, estableciendo así una conexión entre éstos y la pasión, no es propiamente causal, sino sólo partícula de transición. El v. 36 no se refiere por su parte, como lo prueba el v. 35, a la noche de la pasión, sino que el «ahora» va referido, más allá de ésta, al destino posterior de los discípulos. Pero también la relación entre los v. 35s y el v. 38 ofrece dificultades. Que Lucas haya colocado aquí el v. 38 con vistas al golpe de espada de Pedro en el v. 49, es poco probable.

---

91. De lo que es un indicio la nueva fórmula introductoria, cf. com a Lc 5,36.

En el primer *logion* se vuelve la mirada al tiempo de la primera 35
misión de los discípulos. Entonces les había prohibido Jesús toda providencia para el camino. La hospitalaria acogida, que como enviados suyos les fue dispensada, mostraron como innecesarios tales cuidados. Llama la atención el hecho de que la forma del texto no se apoye, como era de esperar, en 9,3, sino en 10,4, lo cual es precisamente una prueba en favor de que 9,1-6 y 10,1-16 no son dos discursos distintos de Jesús [92].

Aquellos tiempos pacíficos y tranquilos pertenecen entonces al 36
pasado, momentos graves se acercan. En lugar de entusiasmo les espera odio; en lugar de hospitalidad, rechazo; la profecía de 21,17[93] tiene entonces que cumplirse. Por ello tienen que pertrecharse para no perecer de hambre. Hasta una espada debe formar parte de su equipo de viaje, y es hasta tal punto necesaria, que el que no la tenga (o el que no posea dinero para comprársela) debe vender incluso la más imprescindible prenda de vestir, el manto [94], para poder adquirirla. No se dice: Quien no tenga dinero, ni alforja, se procurará el sostenimiento por medio de la violencia; sino que la orden de tomar consigo una espada atañe también a los que tienen bolsa de dinero y alforja. La orden de cambiar el manto por una espada prueba que la espada no puede ser entendida alegóricamente en el sentido de que los discípulos no tuvieran en su camino a la misión otra arma que «la espada del espíritu, o sea, la palabra de Dios» (cf. Ef 6,17). Pero también una interpretación estrictamente literal estaría en contradicción con el espíritu de Jesús, quien no rechaza sólo la guerra mesiánica de los zelotas judíos, que pensaban poder forzar el advenimiento del reino por medio del empleo de las armas. Tampoco el uso de la espada para la propia defensa — sentido en el que entienden el texto muchos exegetas — está en consonancia con otras palabras de Jesús [95], ni con el hecho de que es *él* quien les envía, y los conduce así al encuentro del peligro que los amenaza [96]. El texto, sin duda, tiene que ser inter-

92 Cf el com. preliminar a 10,1ss.
93. Lc 21,17 = Mc 13,13; cf Jn 16,1-4 33
94 Cf. com. a Mt 5,40. 95. Cf. Lc 6,22s; 12,4-7 = Mt 10,28-31.
96 Cf. Lc 10,3; Jn 15,18-21.

pretado como expresión de tono irónico de que los discípulos tienen que disponerse a una época de hostilidades y de lucha en la que, hablando simbólicamente, necesitan una espada.

37 El v. 37 da el motivo («pues») por el cual les espera a los discípulos tan difícil suerte: ellos participan así del destino de su Maestro [97], en el que tiene que cumplirse entonces la profecía del siervo sufriente de Yahveh [98]. Estas palabras son de especial importancia, ya que son las únicas en las que Jesús mismo cita de manera expresa Is 53,12, declarándose así como el siervo sufriente de Yahveh. Su historicidad queda garantizada tanto por Mc 10,45, donde no se cita expresamente el referido texto profético, como también por el hecho sorprendente de que no hayan sido utilizadas en los relatos evangélicos de la pasión, con ocasión de la crucifixión de Jesús entre dos malhechores (Mc 15,27).

El v. 37b no es una motivación del v. 37*a*, que por hablar de la voluntad divina, no necesita de ella, sino que va junto al v. 37*a* como una nueva motivación del v. 36. El camino de la vida de Jesús está a punto de llegar a su fin. La falta de una perspectiva de la resurrección presta a esta última predicción su tono especialmente sombrío.

38 La respuesta de los discípulos prueba que han entendido al pie de la letra las palabras de Jesús del v. 36. La réplica de Jesús: «Ya es bastante», no se refiere a las dos espadas que tienen a su disposición, sino a la conversación toda, que queda así interrumpida [99], por no haber entendido los discípulos el sentido de las palabras de Jesús. En la lucha entre el papado y el imperio en la edad media vino a gozar de una gran significación la interpretación alegórica de las dos espadas como los más altos poderes terrenos, el espiritual y el temporal.

---

97. Cf. Mt 10,24s; Jn 15,20
98. Cf. en Marcos el exc.: *El Hijo del hombre.*
99. Cf. Dt 3,26; 1Re 19,4.

Jesús en el monte de los Olivos
22,39-46 (= Mt 26,30.36-46; *Mc 14,26.32-42; cf. Jn 18,1)

[39] *Salió, pues, y marchó, según su costumbre, al monte de los*
Olivos; también sus discípulos lo siguieron.
[40] *Una vez llegado a aquel lugar, les dijo: «Orad, para no entrar*
en tentación.» [41] *Entonces él se alejó de ellos a la distancia de un*
tiro de piedra, y, puesto de rodillas, oraba [42] *diciendo: «Padre, si*
quieres, aparta de mí este cáliz. Sin embargo, no se haga mi volun-
tad, sino la tuya.» [43] *Entonces se le apareció un ángel venido del*
cielo que lo confortaba. [44] *Y presa de angustias de muerte, oraba*
más intensamente. Y su sudor era como gotas de sangre que iban
cayendo hasta el suelo.
[45] *Luego se levantó de la oración, fue hacia los discípulos y los*
encontró adormecidos por causa de la tristeza; [46] *y les dijo: «¿Cómo*
es que estáis durmiendo? Levantaos y orad, para que no entréis en
tentación.»

Lucas ha abreviado y simplificado considerablemente, en esta perícopa, el texto de Marcos, atenuando sobre todo la descripción de la agonía de Jesús. Todos los rasgos que pudieran ser entendidos como señal de una debilidad humana en Jesús quedan suprimidos o atenuados, y se describe únicamente su entrega a la voluntad del Padre. En el v. 39 se suprime el nombre semítico de Getsemaní (cf. 23,33*a*).

La adición, frente al texto de Marcos, de «según su costumbre» remite a 21,37 (cf. también Jn 18,2) y prepara el v. 47. Al mismo tiempo excluye también un posible mal entendido de que Jesús se hubiera dirigido allí para evitar o retrasar su prendimiento (cf. Jn 18,2). Según Mc 14,33 toma Jesús cerca de sí los tres discípulos más íntimos y se dirige a ellos luego por dos veces durante su agonía de dolor y plegaria (v. 37.40).

En Marcos, Jesús busca en medio de su angustia consuelo en la cercanía de los tres discípulos, a los que se llega por ello repetidamente, pero de quienes vuelve a quedar siempre defraudado.

En Lucas sostiene él solo su agonía, sin necesitar del consuelo de los discípulos. Jesús es, al contrario, quien los conforta contra la tentación ya al comienzo de la escena con su aviso [100], y no vuelve hacia ellos sino al final, repitiéndoles entonces su exhortación a orar. El motivo de la tentación queda así destacado, tentación se entiende para los discípulos. Al describir la actitud de Jesús se suprime la observación (Mc 14,33*b)* de que empezó a temblar y a vacilar, así como las palabras dirigidas a los discípulos sobre sus tristezas de muerte.

En lugar de la triple súplica al Padre para que retire de él el cáliz del dolor, se cita *solamente* (v. 42) *una* serena y tranquila plegaria. También el echarse al suelo (Mc 14,35*a)* está transformado en un simple arrodillarse [101]. Mc 14,39-42, pasaje en el que se muestra como la tempestad levantada en el alma de Jesús le impulsa a volver a los discípulos, ha quedado del todo suprimido. Suprimida queda también la luz poco favorable en que, en Marcos, aparecen los discípulos, que duermen, al parecer despreocupados, en la cercanía inmediata de su Maestro, que se agita en dura agonía espiritual. Nada se dice de que Jesús tomara cerca de sí a Pedro, Santiago y Juan, y el reproche dirigido a Pedro en Mc 14,37 ha quedado sustituido por una pregunta de leve tono de censura (v. 46). El nombre de Pedro queda, además, suprimido y el hecho de que los discípulos duermen es expresamente motivado por el abatimiento y la tristeza (v. 45).

43s Si el relato de Lucas es, en todos estos rasgos, menos originario que el de Marcos, ofrece también, por otra parte, un nuevo e importante dato en los v. 43s, que pueden ser considerados con seguridad como auténticos, a pesar de faltar en los textos que, por lo demás, ofrecen mayor autoridad. Su autenticidad queda garantizada por el estilo peculiar de Lucas, que les es propio. Su testimonio remonta hasta el siglo II (Justino, Taciano, Ireneo), y Epifanio [102] nos hace saber que se los suprimió por un falso miedo en la lucha con los herejes, por aparecer en ellos la figura de Jesús como

100. Cf. com a Lc 22,31.
101 Lc 22,41; cf Act 7,60; 9,40; 20,36; 21,5.
102. EPIFANIO, *Ancoratus* 31.

demasiado humana. De hecho, en tal supresión encontramos el mismo motivo que ha provocado también la tergiversación de la agonía de Jesús en Getsemaní[103]. Podría considerarse un difícil problema teológico el hecho de que el mismo Señor, que según la carta a los Colosenses (1,16) y la carta a los Hebreos (1,4ss) está, como creador del universo, sobre los ángeles, sea aquí confortado por uno de ellos enviado del cielo, y que la angustia ante el dolor que le está destinado por el Padre le produzca aquel sudor. Como interpolación posterior, los versos serían mucho menos imaginables que como componente originario del texto de Lucas. La confortación por el ángel se refiere exclusivamente al alma de Jesús, que es la que en primera línea sufre, sufrimiento que luego transmite su efecto también al cuerpo. En qué consistió el consuelo y por qué Dios se sirvió para ello de un ángel es un secreto suyo (Lagrange). El v. 44 prueba que la presencia del ángel no tenía por objeto poner fin a la agonía de Jesús, caso en el que el v. 44 hubiera tenido que preceder al v. 43. Al contrario, entonces comienza de lleno la lucha interior, y con las «angustias de muerte» (= angustia ante la muerte) aumenta también la insistencia de la oración de Jesús. Este rasgo le parece a Lucas de importancia por mostrarse aquí Jesús como el modelo del justo en la tentación, para vencer a la cual recibe la fuerza de Dios. La violencia de la lucha que pone en tensión todas las energías del alma, provoca también el efecto fisiológico del sudor. Según la descripción de Lucas era «como gotas de sangre que iban cayendo hasta el suelo». No está claro si con ello queda designada la cantidad o su color rojizo. Pero, en ningún caso se trata de un hecho milagroso.

Prendimiento de Jesús
22,47-53 (= Mt 26,47-56; *Mc 14,43-52; Jn 18,2-11)

47 *Todavía estaba él hablando, cuando llegó un tropel de gente. Al frente de ellos iba el llamado Judas, uno de los doce, que se*

103. Cf. en el com. a Marcos.

acercó a Jesús para besarlo. [48] *Pero Jesús le dijo: «Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?»* [49] *Viendo los que estaban con Jesús lo que iba a suceder, le preguntaron: «Señor, ¿no es ya hora de acometer con la espada?»* [50] *Y uno de ellos dio un golpe con la espada a un criado del sumo sacerdote y le cortó la oreja derecha.* [51] *Pero Jesús contestó así: «¡Basta ya! ¡Hasta aquí y no más.» Y tocándole la oreja lo curó.* [52] *Dijo luego Jesús a los sumos sacerdotes, a los jefes de la guardia y a los ancianos, que habían venido contra él: «¿Con espadas y palos habéis salido como contra un ladrón?* [53] *Mientras a diario estaba yo entre vosotros en el templo, no os atrevisteis a echar las manos sobre mí; pero ésta es vuestra hora: la del poder de las tinieblas.»*

Aquí Lucas vuelve a seguir a Marcos más de cerca que en la perícopa anterior. De todos modos, en su texto Jesús es más claramente que en Marcos el protagonista de la narración. La observación al beso de Judas, hecha por el evangelista en Mc 14,44, en el v. 48 de Lc se la hace directamente el mismo Jesús al traidor, rechazando así su saludo. Hasta el v. 54 no se refiere Lucas al acto del prendimiento de Jesús y Mc 14,46 queda suprimido. Marcos (14,47) no habla de que uno de los discípulos de Jesús echa mano a la espada hasta después que los esbirros se han apoderado de Jesús. Según Lucas (v. 49 y Jn 18,10s) intentan «los que estaban con Jesús» impedir que le prendieran, con lo cual nos ofrece un relato más favorable a su fidelidad y a su valor. Lucas no hace mención del hecho de su huida (Mc 14,50).

Jesús detiene el intento de defensa y cura al momento la oreja herida (v. 51), acto en que revela su recusación de la violencia (cf. 6,29), su amor a los enemigos (6,27) y su poder de redentor (Hauck).

En el v. 52 menciona Lucas como presentes miembros del sanedrín y jefes de la guardia del templo (cf. 22,4) —cf., en cambio, Mc 14,13—, con lo que convienen mejor que en Marcos las palabras pronunciadas por Jesús (cf. Jn 18,20). El sentido de las palabras finales, que corresponden a Mc 14,49*b*, no es: Sólo la hora de la noche os da poder sobre mí, sino: Ahora ha llegado vuestra hora,

por entregarme la voluntad de Dios a vosotros y al poder de las tinieblas, Satán, cuyos instrumentos sois [104].

Negación de Pedro
22,54-62 (= Mt 26,57s.69-75; Mc 14,53s.66-72; Jn 18,15.17s.25-27)

54 *Después de prenderlo, lo llevaron e introdujeron en casa del*
sumo sacerdote. Pedro lo iba siguiendo de lejos. 55 *Como habían*
hecho fuego en medio del patio y se habían sentado alrededor, tam-
bién Pedro se sentó entre ellos. 56 *Pero una criada, que lo vio sentado*
al fuego, fijando en él los ojos, dijo: «Pues también éste andaba con
él.» 57 *Pero él lo negó, diciendo: «No lo conozco, mujer.»* 58 *Poco*
después otro dijo, al verlo: «Tú también eres de ellos.» Pero Pedro
contestó: «¡No, hombre; que no lo soy!» 59 *Transcurrida aproxima-*
damente una hora, insistió otro, diciendo: «Realmente, también éste
andaba con él; pues también es galileo.» 60 *Pero Pedro contestó:*
«No sé, hombre, lo que tú quieres decir.» E inmediatamente, mien-
tras él estaba todavía hablando, cantó un gallo. 61 *Y volviéndose el*
Señor, dirigió una mirada a Pedro; Pedro se acordó entonces de las
palabras del Señor, de como le había dicho: «antes que el gallo
cante hoy, tú me habrás negado tres veces.» 62 *Y saliendo afuera,*
lloró amargamente.

A diferencia de Marcos (y Mateo) narra Lucas la negación de Pedro de una sola vez, sin interrumpirla por el relato del proceso de Jesús ante el sanedrín, que no sigue en su texto hasta la madrugada. Por lo demás, en esta perícopa se ajusta con bastante exactitud al texto de Marcos. Una atenuación peculiar del procedimiento de Lucas es la omisión de la maldición y el juramento en la tercera negación (v. 60*a*). Así queda borrada en su texto la gradación que acompaña la triple negación en Marcos [105].

De importancia es el dato particular de Lucas (v. 61*a*) de que

104 Cf com a Lc 22,3 31.

105 Sobre las demás diferencias frente a Marcos, cf com a Mc 14,72

Jesús se volvió a mirar a Pedro. Jesús se encuentra, pues, en el mismo atrio en que también Pedro se calentaba al fuego junto con los hombres que habían prendido a Jesús. También los ultrajes hechos a Jesús por los que le guardan, que sigue a continuación (v. 63-65), es una prueba de que estuvo allí cierto tiempo. Según el orden de los acontecimientos elegidos por Lucas (cf. p. 454s), Jesús no fue presentado ante el sanedrín sino hasta las primeras horas de la mañana, y hasta aquel momento fue custodiado en el patio, de lo que resulta la posibilidad de que mirara a Pedro. Que ello tuviera lugar al ser llevado Jesús de Anás a Caifás (Jn 18,24), queda excluido, ya que también según Juan (18,24ss) fueron pronunciadas al menos la segunda y la tercera negación después que Jesús había sido ya conducido ante Caifáas.

Ultrajes a Jesús
22,63-65 (= Mt 26,67s; *Mc 14,65)

63 *Entre tanto, los hombres que tenían preso a Jesús se burlaban*
de él y le daban golpes; 64 *y después de taparle la cara, le pregun-*
taban: «Adivina, ¿quién es el que te pega?» 65 *Y proferían contra*
él otras muchas blasfemias.

Por trasladar Lucas a primera hora del día el proceso de Jesús ante el sanedrín, se ve obligado a dar cuenta de los ultrajes que recibe Jesús durante la noche, *antes* del proceso, al que en Marcos (y Mateo) siguen a continuación inmediata. Lucas no dice tampoco que junto con los siervos de los sumos sacerdotes que habían llevado a cabo el prendimiento participaran también algunos de los últimos en estos ultrajes de Jesús. Para los hombres que tienen que custodiar a Jesús hasta la llegada del día, estos actos significan sólo un pasatiempo y, por tener noticia de que se trata de una persona peligrosa, son también el odio y la aversión motivo que les induce a ello. Lucas atenúa también aquí la descripción frente a Marcos, no mencionando que le escupían ni le abofeteaban. Con el término de «blasfemias» (cf. también 23,39) quiere seguramente dar a enten-

der algo más que simples injurias; son injurias dirigidas contra el Hijo de Dios.

Jesús ante el sanedrín
22,66-71 (= Mt 26,59-66; 27,1; *Mc 14,55-64; 15,1)

[66] *Cuando se hizo de día, se reunió el consejo de ancianos del pueblo: sumos sacerdotes y escribas, y lo condujeron ante su tribunal,* [67] *diciéndole: «Si tú eres el Mesías, dínoslo.» Él les respondió: «Si os lo digo, no me creeréis;* [68] *y si os pregunto, no me responderéis.* [69] *Pero desde ahora,* el Hijo del hombre estará sentado a la diestra *del poder* de Dios (Sal 110[109],1). [70] *Todos dijeron entonces: «Por consiguiente, ¿tú eres el Hijo de Dios?» Él les respondió: «Vosotros mismos lo decís; lo soy.»* [71] *Entonces exclamaron ellos: «¿Qué necesidad tenemos ya de más testimonio? ¡Nosotros mismos lo hemos oído de su boca!»*

Según Marcos (y Mateo), el proceso de Jesús tuvo lugar, simul- **66**
táneamente con la negación de Pedro, durante la noche. Mc 15,1 vuelve a tomar el hilo de 14,65 [106]. Lucas, en cambio, traslada todo el juicio al momento referido en Mc 15,1; pero en su texto se refiere al mismo trámite que Mc 14,55-64, como prueba la igualdad de contenido de ambos relatos. No es probable, o más bien queda del todo excluido, que Lucas ofrezca aquí, frente a Marcos, un relato objetivamente más exacto, basado en una tradición independiente. Su manera de proceder puede explicarse ya de su intención de sustituir por una disposición más clara la ordenación de Marcos, en cuyo texto van entremezclados el relato de la negación de Pedro (14,54.66-72) y el proceso de Jesús [107].

La descripción del proceso está considerablemente abreviada frente a Marcos, con lo que queda casi perdido el carácter de *vista de una causa* que la escena tiene en Marcos. En Lucas es sólo un

106. Cf. com. a Mc 15,1-5.
107. Lc 14,53.55-65; 15,1.

debate de los representantes del pueblo judío con Jesús, y por ello no se hace mención de sentencia alguna. Todo el infructuoso examen de testigos (Mc 14,56-61*a*), del que sólo queda un resto en la alusión del v. 71, ha sido suprimido. Referida queda sólo la pregunta dirigida a Jesús sobre sus pretensiones de mesianidad. Las palabras relativas al templo (Mc 14,58) debe haberlas suprimido Lucas por carecer de significación para sí mismo y para sus lectores (al igual que el templo mismo, que no existía ya entonces). Tampoco se menciona al sumo sacerdote como presidente del juicio y que en Marcos es quien lleva el peso de la acción (v. 67 y 71). El sanedrín lo designa Lucas (v. 66) [108] con el término familiar a sus lectores griegos de «consejo de ancianos» (πρεσβυτέριον).

67-69 La respuesta de Jesús a la pregunta de sus jueces, de si es el Mesías, muestra en Lucas una singular variación con respecto a Mc 14,62. Jesús rechaza la contestación de la pregunta por no tener objeto, para declararse luego, a continuación, Hijo del hombre, que va a tomar asiento a la diestra de Dios. Sus jueces no le van a creer su declaración (cf. Jn 10,25), ni le van a contestar a la pregunta que él les fuera a proponer a su vez (que iría referida probablemente a su mesianidad y no al motivo de su enjuiciamiento). La forma del v. 69 se distingue, en varios puntos, de la del texto de Marcos. No se habla de la nueva venida de Cristo, en la que una vez le verán sus actuales jueces, esto es, de un acontecimiento escatológico que no es aún inminente (cf. 21,5-36), sino de que Jesús «desde ahora» [109] estará sentado a la diestra de Dios (cf. Act 7,55). Su muerte inminente significa para él la entrada en su gloria [110], cosa que, sin duda, no va a ser manifiesta para sus jueces. El término «poder» sirve en Marcos para evitar el nombre de Dios, en Lucas está tomado en su sentido propio y aclarado por la adición de «de Dios» [111].

70 Los jueces vuelven entonces a repetir su interrogación, pero con la sorprendente variación de preguntarle ahora si es «el Hijo de

108. Cf., también, Act 22,5.
109. Cf. Lc 1,48; 5,10; 12,52; 22,18; Act 18,6.
110. Cf. Lc 24,26; Act 2,36.
111. Cf com. a Lc 12,8s.

Dios». Sigue siendo hasta hoy cuestión discutida si con ello queda sólo repetida su pregunta en otra forma o se trata de una nueva cuestión, ocasionada por la declaración que acaba de hacer Jesús de ser el Hijo del hombre celestial, esto es, si el «por consiguiente» va referido a su primera pregunta o a la afirmación de Jesús. Tampoco en este último caso, la expresión «Hijo de Dios» designaría la filiación esencial divina de Jesús, que no hubiera sido imaginable para la mentalidad judía, sino que sólo trataría de especificar su carácter de «Hijo del hombre».

Para oídos judíos, las palabras de Jesús sobre su asiento futuro a la diestra de Dios no suponían aún una reivindicación de dignidad divina [112], sino sólo la respuesta a su pregunta por su mesianidad. Es, pues, muy fácil que el v. 70*a* no sea más que una repetición de la pregunta del v. 67, a pesar de su distinta formulación. Con todo sigue siendo extraño que Lucas haya variado el texto de todo el interrogatorio con respecto a Marcos. De hecho no es imposible que haya puesto aquí, en boca de los judíos, su propio credo cristológico, variando así el sentido del coloquio; pero es poco probable, por equiparar precisamente él, en otros varios pasajes [113], la mesianidad y la filiación divina de Jesús, no teniendo pues que ser entendido en su evangelio el título de «Hijo de Dios», sobre todo puesto en boca de judíos, en un sentido de sublimación cristiana.

Por tal motivo tiene que concederse al menos la posibilidad de que la pregunta de los jueces de Jesús en el v. 70 no sea en la mente de Lucas sino una repetición de la del v. 67, esto es, si Jesús pretende ser el Mesías esperado por el judaísmo. Los tres títulos de «Mesías», «Hijo del hombre» e «Hijo de Dios» son entonces equivalentes por su contenido. La nueva respuesta de Jesús (v. 70*b*) no es, como lo muestra la relación con el v. 71, de carácter evasivo («vosotros decís que lo soy»), sino que tiene que ser entendida como una clara respuesta afirmativa a la pregunta del v. 70*a*.

El v. 71 corresponde a Mc 14,63.64*a*, sólo que no se menciona **71**
tampoco aquí la persona del sumo sacerdote, ni su gesto simbólico,

112 Cf. com. a Mc 14,63s
113 Lc 4,41; Act 9,20 22.

que apenas sería comprensible para los lectores de Lucas. También la expresión de «blasfemia contra Dios», con lo que se designa la inculpación de Jesús en Marcos y que le hace reo de muerte, así como la sentencia formal de muerte, son suprimidas en Lucas. Decisivo para el destino de Jesús era de hecho no el juicio del tribunal judío, sino el pronunciado por el juez romano.

Jesús ante Pilato
23,1-5 (= Mt 27,1s.11-14; *Mc 15,1-5; Jn 18,28-38)

[1] *Se levantó, pues, toda la asamblea en pleno, y lo llevaron ante*
Pilato. [2] *Allí comenzaron a acusarlo así: «Hemos encontrado que*
este hombre está pervirtiendo a nuestro pueblo, prohibiendo pagar
los tributos al César y diciendo que él es el Mesías rey.» [3] *Entonces*
Pilato le preguntó: «¿Eres tú el rey de los judíos?» Jesús le res-
pondió: «Tú mismo lo dices.» [4] *Dijo luego Pilato a los sumos sacer-*
dotes y al pueblo: «Yo no encuentro delito alguno en este hombre.»
[5] *Pero ellos insistían con más ahínco: «Está soliviantando al pueblo*
con lo que viene enseñando por toda Judea, después de haber comen-
zado por Galilea hasta aquí.»

En esta perícopa, Lucas ha procedido a una reelaboración históricamente más satisfactoria del texto de Mc 15,1-5, poco convincente al respecto. Coloca en primer lugar, de acuerdo con el desarrollo real de los hechos, la acusación de los judíos contra Jesús, mencionada de paso en Marcos y sin indicación de su contenido, y hace seguir, a continuación, la pregunta de Pilato, de si pretende él ser el rey de los judíos. La acusación judía va formulada de tal manera que se evidencia claramente como tergiversación o falseamiento absoluto de los hechos. Otro motivo importante para Lucas consiste en el hecho de subrayar la inocencia de Jesús, declarada por el juez romano aquí (v. 4) y otras dos veces en lo que sigue (v. 14.22) [114].

114. Asimismo también en Jn 18,20-19,16

Mientras en Mc 15,2, la pregunta dirigida a Jesús por Pilato de **1s**
si es el rey de los judíos, sólo supone una acusación en tal sentido, cuyo verdadero objeto no se menciona ni en el v. 13, ni en lo que le sigue, comienza Lucas su relato, de acuerdo con los hechos, con la acusación claramente formulada por los numerosos miembros del sanedrín que acuden a Pilato. La acusación, formulada hábilmente de manera que tenía que causar impresión en el juez romano, abarca tres puntos:

1.º Designa la actuación pública de Jesús, de manera general, como agitación popular.

2º Le reprocha que prohíbe el pago del tributo personal al emperador, esto es, que declara ilícito su pago, por motivos religiosos.

3º Le acusa de que pretende ser el rey de los judíos, esto es, lo presenta como un rebelde contra la dominación romana, a la que estaba sujeta Judea desde el año 6 d.C.

De estos tres puntos de la acusación el segundo es una plena calumnia, una total inversión de los hechos (cf. 20,25). Los otros dos suponen un falseamiento del mesianismo puramente religioso y de la actividad doctrinal de Jesús.

El interrogatorio de Jesús por Pilato, en cuya exposición Lucas **3**
vuelve a seguir a Marcos (15,2), se limita sólo al tercero y más importante punto de la acusación.

Lucas suprime Mc 15,3-5, pasaje según el cual Jesús calla ante **4**
la acusación de los judíos y rehúsa dar contestación alguna, motivo por el que resulta desconcertante la declaración de Pilato de que no encuentra culpa alguna en el acusado, tras las palabras de Jesús: «Tú mismo lo dices», palabras que Pilato tenía que entender como reconocimiento propio de la culpa imputada. La exposición de Lucas tiene que ser entendida a partir de su intención de oponer a las apasionadas acusaciones judías contra Jesús la declaración de su inocencia por parte del juez romano (cf. v. 14 y 22).

Las palabras de Pilato suponen que no entendió la respuesta de Jesús a su pregunta como concesión real de la culpa que se le achaca.

A la declaración del romano cuya figura aparece hasta ahora a **5**
una luz favorable, oponen los dirigentes judíos la acusación de la

predicación ambulante de Jesús en toda «Judea» (= Palestina) [115], que había provocado un peligroso movimiento popular también en la religión meridional sometida a dominio romano. Con ello quieren poner en guardia a Pilato ante la creencia de que Jesús sea una persona inofensiva. La mención de Galilea recuerda al romano la rebelión capitaneada por Judas el Galileo (cf. Act 5,37), pero también la presencia ocasional en Jerusalén de su soberano, con lo cual se da paso a la escena siguiente.

Jesús ante Herodes
23,6-12

[6] *Al oir esto Pilato, preguntó si aquel hombre era galileo,* [7] *y cuando se cercioró de que pertenecía a la jurisdicción de Herodes, se lo mandó a Herodes, que también estaba en Jerusalén en aquellos días.*

[8] *Al ver Herodes a Jesús, se alegró mucho; porque desde hacía bastante tiempo estaba deseando verlo por lo que había oído acerca de él, y aun esperaba verle hacer algún milagro.* [9] *Hízole, pues, muchas preguntas; pero él nada le respondió.* [10] *Entre tanto, los sumos sacerdotes y los escribas estaban allí, acusándolo con vehemencia.* [11] *Entonces Herodes, con su escolta, después de tratarlo con desprecio y de burlarse de él, le mandó poner una vestidura fastuosa y se lo envió de nuevo a Pilato.* [12] *Y aquel mismo día, Herodes y Pilato, que antes estaban enemistados entre sí, se hicieron amigos.*

El episodio de Herodes, ofrecido sólo por Lucas, no tiene significación alguna en la decisión del destino de Jesús, ni deja ver tampoco tendencia de tipo teológico alguna, motivos por los que precisamente tiene que ser reconocido como tradición verdadera. La escena concuerda también, en la caracterización personal de Herodes y en las de sus relaciones con Pilato, con las demás noticias que al respecto ofrece la tradición.

---

115. Cf. com a Lc 4,44

La presencia ocasional de Herodes Antipas en Jerusalén [116] tiene 6s
seguramente que ser explicada por la fiesta de la pascua. Los verdaderos motivos, por los que Pilato envió a Jesús a su soberano, no son del todo claros. Quizás abrigaba una leve esperanza, en favor de lo cual podría hablar también el v. 10, de que Herodes le librara de tan incómodo asunto, sentenciando él mismo el caso de Jesús, seguramente dándole la libertad, una vez que hasta entonces no le había opuesto impedimento ni dificultad alguna. Como soberano de Jesús era Herodes también su juez competente. Al mismo tiempo es posible que Pilato pretendiera que Herodes viera en ello un gesto de deferencia por su parte.

De hecho es también ello motivo de satisfacción para Herodes, 8
después que hacía ya tiempo que tenía noticia de Jesús y de sus obras [117], y ardía en curiosidad de conocerle una vez personalmente y de hacerle realizar en su presencia algún milagro espectacular.

Las numerosas preguntas que dirige a Jesús no tienen que ser 9
entendidas como parte de un interrogatorio judicial, sino que van encaminadas sólo a satisfacer la curiosidad del soberano. Jesús, por su parte, le niega toda respuesta (cf. Jn 18,37).

También los miembros del sanedrín están presentes con sus acu- 10
saciones, que no tienen el efecto deseado por los acusadores.

El insistente silencio de Jesús tenía que acabar por agotar la 11
paciencia de Herodes, que no reacciona, sin embargo, con un acceso de ira, sino con una burla. En venganza por la decepción y el desprecio experimentados de parte de Jesús le deja a merced del humor de su séquito, haciéndole revestir — como rey de escarnio — de un pomposo manto blanco, con el que lo hace volver a Pilato, que seguramente comprendió el significado del atuendo: Jesús es quizás un iluso inofensivo, pero ningún peligro serio para Roma. Clara es la semejanza de la escena con la burla de Jesús de parte de los soldados romanos (Mc 15,16-20*a*). Seguramente por ello — y quizá también en atención a 22,63-65 y por miramientos con los romanos — Lucas debió de haber suprimido aquélla.

Lucas encuentra digno de mención el hecho de que ambos perso- 12

116. Cf. com. a Lc 3,1. 117. Cf. Lc 9,9; 13,31.

najes se hicieron «amigos» con tal ocasión, mientras que las anteriores relaciones mutuas habían sido muy tensas. Herodes Antipas había tomado parte seguramente también en las quejas presentadas por los «hijos de Herodes» ante el emperador Tiberio por un acto de Pilato que había herido fuertemente los sentimientos religiosos judíos [118]. Con este motivo se encontró una ocasión para cierto relajamiento de la tensión que debía ser bienvenida de parte de Pilato, ya que tenía que saber que Antipas gozaba del más alto favor del César [119]. Herodes, a su vez, debió sentirse también lisonjeado por la deferencia recibida de parte de Pilato.

Jesús es condenado
23,13-25 (= Mt 27,15-26; *Mc 15,6-15; Jn 18,39s; 19,16)

[13] *Entonces Pilato convocó a los sumos sacerdotes, a los jefes y*
al pueblo, [14] *y les dijo: «Me habéis traído a este hombre como agi-*
tador del pueblo; pero ya veis que yo, tras haber hecho la investi-
gación delante de vosotros, no encontré en él delito alguno de esos
de que le acusáis. [15] *Ni tampoco Herodes; por lo cual nos lo ha*
devuelto. Por consiguiente, ya veis que no tiene ningún hecho que
merezca la muerte. [16] *Así que lo castigaré y lo pondré en libertad.»*
[17] *[Tenía él que dejarles uno libre con motivo de la fiesta.]* [18] *Pero*
ellos empezaron a gritar todos en masa: «¡Fuera con él! ¡Suéltanos
a Barrabás!» [19] *Éste había sido metido en la cárcel por un motín*
ocurrido en la ciudad y por un homicidio.
[20] *Pilato, deseoso de poner en libertad a Jesús, les dirigió de nuevo*
la palabra. [21] *Pero ellos seguían gritando: «¡Crucifícalo, crucifícalo!»*
[22] *Insistió Pilato por tercera vez: «¿Pues qué mal ha hecho éste?*
Yo no he encontrado en él causa alguna de muerte; así que lo cas-
tigaré y lo pondré en libertad.» [23] *Pero ellos insistían, pidiendo a*
grandes voces que fuera crucificado; y el griterío se hacía cada vez
más violento.

---

118. Cf. FILÓN, *Legat. ad. Cai.* 38.
119. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 2,3; § 36.

24 Por fin, Pilato decretó que todo se ejecutara conforme a lo que
ellos pedían. 25 En consecuencia, puso en libertad al que ellos recla-
maban, el que había sido encarcelado por motín y homicidio, y a
Jesús lo entregó al arbitrio de ellos.

Pilato no ha conseguido de Herodes el favor de asumir la deci- **13-15**
sión del caso y tiene que llevar él mismo el proceso a término.
De nuevo vuelve a declarar a los acusadores y al pueblo que tanto
él como también Herodes encuentran inmotivada la acusación.

El «castigo», esto es, la flagelación [120], al que Pilato quiere con- **16**
denar a Jesús, para ponerle luego en libertad, no parece que tenga
que ser entendido como un aviso al predicador para provocarle a
una mayor reserva, sino como intento de una solución de compro-
miso, con la que Pilato quiere ofrecer, al menos a medias, una víc-
tima al odio de los judíos. La flagelación no aparece, pues, aquí
(ni en el v. 22), frente a Mc 15,15 (= Mt 27,26), como pena comple-
mentaria de la crucifixión, sino como «castigo» independiente (así
también en Jn 19,1-5). El plan de Pilato no llega, sin embargo, a su
realización, porque antes Jesús es entregado al arbitrio de los judíos
(v. 24s), y Lucas no vuelve luego a dar ninguna noticia más sobre
el hecho.

A partir del v. 17 ó 18, Lucas vuelve a seguir, en conjunto, el **17**
texto de Marcos. El v. 17 es una interpolación a partir de Mateo o
Marcos, que perturba la relación entre los v. 16 y 18. En Lucas no **18-25**
va mencionado, pues, por haber suprimido Mc 15,6-11 el motivo por
el que los judíos pueden solicitar de Pilato la libertad de Barrabás.

En el v. 19 queda caracterizada la persona de Barrabás, sobre
todo, como muestra el v. 25, para poner de manifiesto la monstruo-
sidad que supone que los judíos dieran preferencia a un revoluci-
nario y asesino de hecho ante su Mesías, al que habían acusado por
revolucionario (v. 2.5; cf. Act 3,14). En Lucas, con mayor claridad
aún que en Marcos, destaca la resistencia opuesta por el juez romano
a la condenación de Jesús y el odio implacable de los judíos, ante
el que Pilato acaba por ceder. Las palabras con que Lucas pone

120. Cf. com. a Mc 15,15.

fin a la escena: «y a Jesús lo entregó al arbitrio de ellos», destacan de manera expresa la culpa de los judíos, atenuando, en lo posible, la de Pilato [121]. De una sentencia de muerte formal pronunciada por Pilato da cuenta Lucas aún menos que Marcos y Mateo. La flagelación y la burla de Jesús por los soldados romanos, aludidas en la profecía de la pasión de 18,32s, son suprimidas por Lucas en atención a 22,63-65 y 23,11 (casos ambos en que son judíos quienes actúan) y probablemente también para descargar a los romanos del mayor grado posible de culpa.

Camino del Calvario
23,26-32 (= Mt 27,31*b*-32; *Mc 15,20*b*-21; Jn 19,17*a*)

[26] *Cuando lo conducían, echaron mano de un tal Simón de Cirene,*
que volvía del campo, y lo obligaron a cargar con la cruz, para
llevarla detrás de Jesús.
[27] *Una gran muchedumbre de pueblo lo seguía, y también muje-*
res que lo plañían y lo lloraban. [28] *Vuelto Jesús hacia ellas, les dijo:*
«Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí; llorad, más bien, por vos-
otras y por vuestros hijos. [29] *Porque días vendrán en que se dirá:*
"Dichosas las estériles! ¡Dichosos los senos que no engendraron y
los pechos que no criaron!" [30] *Entonces se pondrán a* decir a los
montes: "Caed sobre nosotros", y a los collados: "Sepultadnos"
(Os 10,8). [31] *Porque, si esto hacen en el leño verde, ¿qué no se hará*
en el seco?»
[32] *Llevaban también a otros dos, que eran malhechores, para ser*
ejecutados con él.

26 A pesar de ser los judíos los mencionados últimamente en el v. 25, por haber Lucas omitido la flagelación y la burla de Jesús por los soldados romanos (Mc 15,16-20*a*), es con todo cosa clara que también según él son soldados romanos (cf. v. 36.47) quienes

121. En Lc 24,20 se mencionan exclusivamente los dirigentes judíos como quienes llevaron a cabo la crucifixión de Jesús

conducen a Jesús al lugar de su ejecución. Con mayor claridad aún que Marcos (y Mateo) dice Lucas que Simón llevó solo la cruz detrás de Jesús y no que se limitara a ayudarle a llevarla.

Particular de Lucas es la escena siguiente, que muestra contactos 27
en su contenido con 19,41-44. Los condenados a muerte eran llevados a través de la ciudad como ejemplo aleccionador para el pueblo. Entre la muchedumbre de los espectadores de pura curiosidad se encuentran también mujeres, que dan muestras de su compasión por Jesús. Sus lamentos y su llanto son las señales normales de duelo por un muerto con ocasión del entierro, que en este caso recibe Jesús de las mujeres ya en su camino hacia la muerte. Mientras que corrientemente sólo participaban en las ceremonias del duelo los parientes y las plañideras a sueldo (cf. Mc 5,38), se extendía el círculo de los participantes en el duelo en el entierro de personalidades destacadas, especialmente en el de los rabinos, al pueblo en *general. Al contrario, no estaba permitido duelo público en el caso* de ajusticiados. Al cumplir aquí las mujeres mencionadas, por espontánea piedad femenina, el oficio de plañideras, no sólo protestan contra la ejecución de Jesús, sino declaran también, consciente o inconscientemente, que es en realidad el rey de su pueblo (cf. v. 38).

Las palabras que Jesús les dirige no son una consolación, sino 28s
profecía de desventuras [122]. Realmente tienen las «hijas» (= habitantes) [123] de Jerusalén motivo para un duelo fúnebre, pero por ellas mismas y por sus hijos, a quienes espera un terrible castigo. Entonces no van a ser celebradas las madres por la bendición de los hijos, sino las estériles que no tienen presa que ofrecer a la muerte. De 30
angustia y horror se desearán los hombres a sí mismos una rápida muerte (cf. Ap 6,16). El v. 31 apoya en una conclusión de menor 31
a mayor, de sabor proverbial [124], la seguridad de la desventura anunciada. El v. 32 prepara los v. 33 y 39-43. Los tres condenados son 32
conducidos juntos al lugar de la ejecución [125].

---

122. Sobre la expresión «días vendrán», cf. Lc 17,22

123. Cf. Is 3,16; Cant 1,5, etc.; Lc 19,44.

124. Cf. Prov 11,31 = 1Pe 4,17s y el proverbio rabínico: «Si el fuego prende en lo verde, ¿qué va a hacer entonces lo seco?»

125. Cf. com. a Mc 15,27.

La crucifixión
23,33-43 (= Mt 27,33-44; *Mc 15,22-32; Jn 19,17*b*-27)

[33] *Cuando llegaron al lugar llamado «de la Calavera», lo crucificaron allí a él y a los malhechores, el uno a la derecha y el otro a la izquierda.* [34] *Jesús decía: «Padre, perdónalos; porque no saben lo que hacen.» Luego* se repartieron sus vestidos echando suertes (Sal 22[21],19).

[35] *El pueblo estaba allí mirando. Pero los jefes, burlándose de él, decían también. «Ha salvado a otros; pues que se salve a sí mismo, si él es el Mesías de Dios, el elegido.»* [36] *También se mofaban de él los soldados, que se acercaban para ofrecerle* vinagre (cf. Sal 69 [68],22) [37] *y le decían: «Si tú eres el rey de los judíos, sálvate a ti mismo.»* [38] *Había también sobre él una inscripción: Éste es el rey de los judíos.*

[39] *Uno de los malhechores colgados en la cruz blasfemaba contra él: «¿No eres tú el Mesías? Pues sálvate a ti mismo y a nosotros.»* [40] *Pero, respondiéndole el otro, lo reprendía así: «¿Ni siquiera temes a Dios, tú que estás en el mismo suplicio?* [41] *Para nosotros, al fin y al cabo, esto es de justicia; pues estamos recibiendo lo merecido por nuestros delitos. Pero éste nada malo ha hecho.»* [42] *Y añadía: «¡Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino!»* [43] *Él le contestó: «En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso.»*

También en esta sección se aleja Lucas considerablemente del texto de Marcos. Su intención es ordenar los distintos rasgos particulares del conjunto de la escena en forma distinta que en Marcos. Por ello habla de la crucifixión de los dos malhechores ya al principio (v. 33), junto con la crucifixión de Jesús (también Jn 19,18), y sólo a continuación trata de la repartición de los vestidos. El escarnio de Jesús por los soldados va unido con el de los judíos, lo mismo que también en la perícopa siguiente han sido reunidos los prodigios ocurridos con ocasión de la muerte de Jesús. El punto de vista dominante para la composición de la escena era mostrar que Jesús, pendiente de la cruz, es objeto de escarnio de todos los presentes,

con excepción del buen ladrón. Por ello desplaza Lucas a un pasaje algo posterior (v. 38) el dato sobre la inscripción de la cruz, que él considera también desde el mismo punto de vista, y anticipa de la perícopa siguiente de Marcos (15,36) el detalle del vinagre dado a gustar a Jesús (v. 36). En medio de su humillación y de su afrenta, sigue siendo Jesús, como destaca Lucas con no menor claridad, el redentor de los pecadores (v. 34.43). Nuevos frente a Marcos son los v. 34.35*a* y 40-43.

En el v. 33 resume Lucas Mc 15,22.24*a*.27. En lugar del nombre **33**
semítico de Gólgota, da su traducción griega. Mc 15,23 es omitido[126]. Con el hecho de la crucifixión entre dos malhechores, el evangelista piensa probablemente en la profecía de Is 53,12.

La burla y los ultrajes de que es objeto no consiguen amargar **34a**
el ánimo de Jesús, quien intercede por sus enemigos. Referidos quedan no los soldados romanos, que no hacían sino ejecutar órdenes recibidas, sino los responsables de la condenación de Jesús, que son disculpados por «no saber lo que hacen». Con ello no puede quedar referida una ignorancia absoluta, que haría también innecesaria la súplica. El eco más inmediato de estas palabras de Jesús es la oración de Esteban en su agonía (Act 7,60). Su autenticidad es muy discutida, por faltar en una gran parte de los textos precisamente de más autoridad y por parecer también interrumpir la relación entre v. 33 y 34*b*; sobre todo no parece haber motivo imaginable por el que se hubieran suprimido secundariamente tales palabras del texto de Lucas. La relación entre v. 33 y 34*b* se mejora de hecho suprimiéndolas. Pero Lucas toma aquí como base el texto de Marcos y para utilizar este pasaje proveniente de una tradición distinta tenía que proceder a insertarlo de alguna manera en el mismo Que su supresión posterior sea tan posible y tan probable como la de 22,43s resulta claro si se tiene en cuenta que resultaba incómodo a la polémica del cristianismo antiguo contra los judíos, cuya tendencia se dirigía más bien a atribuir a los judíos cada vez más la culpa exclusiva en la muerte de Jesús, así como que podía

126 Cf. com a Lc 23,36.

encontrarse en él una contradicción con Mt 27,25 y otras palabras de Jesús que anuncian la reprobación de los judíos (20,16) y un terrible castigo de Jerusalén [127], mientras que aquí quedan directamente disculpados. Por tales motivos resulta muy improbable su adición posterior.

Las palabras no tienen paralelo alguno en los martirios judíos, en los que los mártires más bien insultan y amenazan a sus jueces o verdugos (cf. 2Mac 7). Entre los martirios cristianos sólo el de Esteban (Act 7,60) y el de Santiago [128] siguen la línea de las palabras de Jesús, que por su parte concuerdan exactamente con su doctrina [129], con su manera de obrar (cf. Lc 22, 48.51) y con la forma en que enseñó a sus discípulos a orar [130]. Su testimonio en los textos se remonta hasta el siglo II.

35 Con el v. 35 vuelve Lucas la atención a los espectadores. El pueblo no está allí mirando por sentimientos de compasión, sino *por simple curiosidad, que quiere saborear el espectáculo de la* crucifixión (cf. v. 48).

Lucas 23,35*b* = Mc 15,31-32*a*. Lucas evita la expresión de «el rey de Israel» que se prestaba a malentendidos por parte de los gentiles y escribe: «el Mesías de Dios» [131] y «el elegido» [132]. La forma de expresión muestra reminiscencias de Sal 22(21)8. Los versos de Mc 15,29s han sido suprimidos o abreviados por haber omitido Lucas la referencia a la destrucción del templo ya en el proceso de Jesús [133] y por quedar así destacado de manera mucho más clara que eran los dirigentes del judaísmo los que ultrajaban a Jesús y le perseguían con su odio a muerte.

36s A continuación de su escarnio ofrece Lucas el pasaje en que se da vinagre a Jesús. El v. 36 reemplaza así a Mc 15,23.35s. El proceder de los soldados, que Lucas no menciona hasta aquí, queda desig-

---

127. Lc 11,50; 13,34s; 19,41-44; 21,20-24; 23,28-31.
128 EUSEBIO, HE II, 23,16
129. Cf. Mt 5,44; 18,21-35
130. Cf. Mt 6,12 = Lc 11,4.
131. Asimismo en Lc 2,26; 9,20.
132. Cf. com. a Lc 9,35.
133. Lc 22,66, frente a Mc 14,58.

nado expresamente como una salida de humor y un escarnio [134]. En lugar de las palabras, apenas comprensibles para cristianos procedentes del paganismo, sobre la venida de Elías, el abogado en la necesidad [135], añade Lucas una burla de carácter general, que corresponde por su contenido a Mc 15,30-32.

También la inscripción colocada sobre la cabeza de Jesús, de la **38** que Lucas no hace mención hasta ahora, va entendida como escarnio para Jesús, no para los judíos, sin que (a diferencia de Mc 15,26) se diga que su objeto fuera expresar la causa de la condenación de Jesús.

En lugar de la breve noticia de Mc 15,32*b*, según la cual también **39** los dos malhechores crucificados —Lucas los llama «colgados», reservando por respeto el término de crucificado para Jesús— ultrajaban a Jesús, ofrece Lucas un relato de mayor extensión, según el cual sólo uno de ellos «blasfemaba» contra Jesús [136], el otro en cambio reprende a su compañero y se vuelve a Jesús con espíritu de fe y de arrepentimiento.

El sentido de su censura es que no convienen palabras de escar- **40s** nio en boca de quien ha sido alcanzado por el juicio de Dios y está a las puertas de la muerte.

El «buen ladrón», no sólo reconoce la inocencia de Jesús, sino **42** que cree también que es el Mesías. Por ello se atreve a suplicarle que se acuerde de él cuando vuelva una vez en posesión de su realeza, ocasión en la que, según creencia del judaísmo, resucitarían los israelitas muertos.

La respuesta de Jesús, que vuelve a revelarse aquí como el **43** *redentor de los pecadores*, sobrepasa el ruego del malhechor arrepentido. Aquel mismo día se reunirán ambos en la morada de los bienaventurados.

Si se intenta explicar estas palabras tal como el buen ladrón tenía que entenderlas a partir de su fe judía, surge entonces la cuestión de si Jesús le promete la reunión con él «hoy» mismo en un

---

134. En consonancia con Sal 69(68)22.
135. Mc 15.35s; cf la omisión de Mc 9,9-13.
136. Cf com a Lc 22,65.

lugar subterrenal o supraterrenal. También en el judaísmo de entonces se encuentra la creencia de que los justos, en especial los mártires, van inmediatamente después de la muerte al paraíso, al *gan eden* celestial. Tal interpretación de las palabras de Jesús tiene, sin embargo, en contra, que están en oposición, no sólo con la opinión *dominante* en el judaísmo, según la cual *todos* los muertos van en el estadio intermedio al *šeol*, del cual son redimidos los justos en la resurrección, sino también con la doctrina del «descenso de Cristo a los infiernos» en el espacio de tiempo mediante entre su muerte y su resurrección.

En la escatología judía de la época[137] se encuentra la creencia de que en el *šeol* hay espacios separados para los impíos y los justos: para los primeros, un lugar de suplicio; para los justos, de refrigerio[138]. Pero, en el judaísmo, este lugar no recibe nunca el nombre de «paraíso», *gan eden*. El paraíso, el «mundo futuro» de la teología rabínica se concibe más bien como un lugar *supraterreno* (cf. 4Esd 4,7s) y designa la reunión con Dios mismo. Esquivar las dificultades, refiriendo el «hoy» al «en verdad te digo» anterior, de modo que Jesús no haga referencia alguna al momento en el que el buen ladrón volverá a reunirse con él, es sólo una manera de evadir la cuestión.

Muerte de Jesús
23,44-49 (= Mt 27,45-46; *Mc 15,33-41; Jn 19,28-30)

[44] *Era ya alrededor de la hora sexta cuando quedó en tinieblas*
toda la tierra hasta la hora nona, [45] *por haberse obscurecido el sol.*
Luego el velo del templo se rasgó por medio. [46] *Entonces Jesús,*
levantando la voz, exclamó: «Padre, en tus manos encomiendo mi
espíritu» (Sal 31[30]6). *Y dicho esto, expiró.*
[47] *Cuando el centurión vio lo sucedido, glorificó a Dios, diciendo:*
«Realmente, este hombre era un justo.» [48] *Y toda la multitud que*

137. Presupuesta también en Lc 16,19-31
138. Cf com a Lc 16,24.

se había reunido allí ante aquel espectáculo, al ver las cosas que habían pasado, regresaba golpeándose el pecho

49 Todos sus conocidos (Sal 38[37]12; 88[87]9) *y algunas mujeres que lo habían seguido desde Galilea, estaban allí observándolo todo desde lejos.*

Aquí Lucas vuelve de nuevo a seguir más de cerca el texto de Marcos. Junto a ello se destaca también claramente el punto de vista bajo el cual Lucas ofrece la escena final de la pasión. A los ultrajes que han precedido se ofrece aquí la contraposición de manifestaciones de veneración y de fe.

En primer lugar da Lucas cuenta de dos «señales» ocurridas **45s** cuando la muerte de Jesús: da comienzo un eclipse de sol, de tres horas de duración, y el velo del templo se rasga. Lucas (frente a Mc 15,38) coloca este último acontecimiento *antes* de la muerte de Jesús. La observación de Marcos (15,30*a*) sobre el vinagre dado a gustar a Jesús ha sido anticipada por Lucas ya en la escena precedente (v. 36), la burla que acompaña al acto, sobre la venida de Elías ha sido omitida. Lucas suprime también la cita del Sal 22(21)2, que Marcos (15,34) da como últimas palabras de Jesús, y no por ir en hebreo, ya que van seguidas también de su traducción griega, sino a causa de la dificultad de su contenido. En cambio, da como contenido de la última exclamación de Jesús, mencionada por Marcos (15,37) unas palabras en que el salmista amenazado de muerte por sus enemigos encomienda su alma (= su vida), lleno de confianza, en las manos de Dios. En labios de Jesús, estas palabras, utilizadas según la literatura rabínica como breve oración de la tarde, significan que renuncia gustoso a su vida y la pone en las manos de Dios, se la entrega. Jesús muere sereno, como ejemplo del hombre justo (cf. Act 7,59s). Una ascensión, siquiera sea espiritual, a los cielos directamente desde la cruz, puede deducirse de estas palabras tanto menos que del v. 43.

El centurión pagano, que fue testigo de «lo sucedido», esto es, **47** que vio en medio de qué fenómenos de la Naturaleza muere Jesús, se convierte en el primer confesor, «testigo», en favor de quien

aparentemente acaba en medio de la deshonra. El centurión «glorificó a Dios» [139] al reconocer abiertamente la justicia, esto es, la inocencia de Jesús [140].

48 También en el pueblo produce una fuerte conmoción la muerte de Jesús, como hace notar Lucas frente a Marcos. De la reacción de los sumos sacerdotes y los fariseos a la muerte de Jesús y después de ella no habla ninguno de los evangelistas.

49 La noticia sobre la presencia de las mujeres la amplía Lucas a base de una reminiscencia de dos textos del AT, motivo por el que precisamente no puede ser interpretado su texto («todos sus conocidos») en el sentido de que haya que figurarse también a los discípulos como presentes, cuya fuga no ha sido referida de manera expresa por Lucas [141]. La caracterización de las mujeres como discípulas galileas de Jesús remite claramente a 8,2s, motivo por el que no da Lucas aquí sus nombres.

Jesús es sepultado
23,50-56 (= Mt 27,57-61; *Mc 15,42-47; Jn 19,38-42)

50 *Un hombre llamado José, que era miembro del sanedrín, hombre bueno y justo —* 51 *éste no había dado su asentimiento a lo decretado y ejecutado por los demás —, natural de Arimatea, ciudad de Judea, y que esperaba el reino de Dios,* 52 *se presentó ante Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús;* 53 *y después de bajarlo de la cruz, lo envolvió en una sábana y lo depositó en un sepulcro excavado en la roca, donde nadie había sido puesto todavía.* 54 *Era el «día de la preparación» y despuntaba ya el sábado.*

55 *Las mujeres que habían acompañado a Jesús desde Galilea, siguieron de cerca a José, observaron el sepulcro y cómo quedaba allí colocado el cuerpo de Jesús;* 56 *luego regresaron y prepararon perfumes y ungüentos. Y observaron el descanso del sábado según la ley.*

139. Cf. com. a Lc 7,16.
140. Cf. también com. a Mc 15,39.
141. Lc 22,53, frente a Mc 14,50.

También aquí sigue Lucas muy de cerca el texto de Marcos. En el v 51 añade expresamente que José de Arimatea era un «hombre bueno y justo» [142] y que no había tenido parte en la condenación de Jesús. Suprimidos quedan, por carecer de importancia, los dos versículos de Mc 15,44s. En el v. 53 es nuevo, frente a Mc 15,46, el dato de que el sepulcro no había sido aún utilizado por nadie, es pues lugar digno para acoger el cuerpo del Mesías [143]. El dato de que fue cerrado con una piedra, es suprimido como hecho natural (presupuesto en 24,2). Hasta el v. 54 no trae Lucas el dato cronológico importante para lo que sigue, de Mc 15,42, de que era el «día de la preparación» (= viernes) y que estaba a punto de dar comienzo (literalmente: empezaba a lucir) el sábado, que se iniciaba con la salida de las estrellas (¿o el encender de las lámparas?). El v. 56*a* no puede (a pesar de v. 54*b*) ser entendido de otra manera, sino que las mujeres (compraron [cf. Mc 16,1] y) prepararon todavía antes del comienzo del sábado los aromas necesarios para ungir el cuerpo de Jesús. Según Mc 16,1 tuvo ello lugar en la madrugada del domingo. El precepto del descanso sabático les impone la inactividad para el día siguiente.

142. Cf. Lc 2,25; Act 11,24
143. Cf. Lc 19,30; lo mismo también Mt 27,10 y Jn 19,41.

RESURRECCIÓN Y ASCENSIÓN DE JESÚS
24,1-53

En la parte final de su evangelio sigue Lucas el texto de Marcos sólo en su primera perícopa y tampoco aquí de manera exclusiva. El resto de los testimonios por él aducidos en favor de la credibilidad del mensaje de la resurrección, están tomados de otras fuentes y son para nosotros complemento importante de los relatos de Mateo y Marcos. Todos ellos dan cuenta sólo de apariciones en Jerusalén o sus alrededores, por lo que proceden, seguramente, de una tradición jerosolimitana [1].

Mensaje pascual de las mujeres
24,1-11.[12] (= Mt 28,1-10; *Mc 16,1-8; Jn 20,1-18)

[1] *Luego, el primer día de la semana, muy temprano, fueron ellas*
al sepulcro, llevando los perfumes que habían preparado. [2] *Pero*
encontraron que la piedra del sepulcro había sido descorrida ya;
[3] *entraron, pues, pero no encontraron el cuerpo del Señor Jesús.*
[4] *Y mientras ellas estaban allí desconcertadas, se les presentaron de*
pronto dos hombres con vestiduras deslumbrantes. [5] *Ellas quedaron*
asustadas y bajaron la vista hacia el suelo; pero ellos les dijeron:
«¿Por qué buscáis entre los muertos al que ya está vivo? [6] *[No está*
aquí, sino que ha resucitado.] Acordaos de cómo os anunció, cuando

1. Cf además el exc. que sigue a Mt 28,15

estaba todavía en Galilea, [7] *que el Hijo del hombre había de ser entregado en manos de hombres pecadores y había de ser crucificado, pero que al tercer día había de resucitar.»* [8] *Entonces ellas recordaron sus palabras.*

[9] *Regresaron, pues, del sepulcro y anunciaron esto a los once y a todos los demás.* [10] *Eran éstas María Magdalena, Juana y María la de Santiago; ellas y las demás que las acompañaban referían estas cosas a los apóstoles.* [11] *Pero a ellos estas palabras les parecieron delirios; por eso no les daban crédito.* [[12] *Pedro, sin embargo, salió corriendo hacia el sepulcro; se asomó a él y no vio más que los lienzos.*] *Entonces se volvió a casa, maravillado de lo ocurrido.*

1 Esta primera perícopa del relato de la resurrección va unido en conexión íntima con el precedente. A primeras horas de la mañana del domingo se ponen las mujeres en camino hacia el sepulcro. Sus nombres no los da Lucas (a diferencia de Mc 16,1) hasta más tarde, en el v. 10. De la compra de los aromas no vuelve a decir aquí
2 nada [2]. Lc omite, como accesorio, el dato de la preocupación de las mujeres al considerar quién les retiraría la piedra de la entrada del sepulcro (Mc 16,3), y dice sólo que la encontraron retirada. Ello es ya la primera señal de haber sucedido algo milagroso.

3s Su asombro sube de punto al encontrar el sepulcro vacío y al dirigirse a ellas dos hombres [3], a los que, por sus resplandecientes vestiduras blancas [4], reconocen como mensajeros del cielo (cf. 2,9).

5-7 El mensaje de los ángeles les dice: 1.° En forma de pregunta retórica, que es inútil buscar a Jesús en el lugar de la muerte, porque vive, esto es, ha resucitado [5]. 2.° Recuerda a las mujeres que Jesús había predicho, ya largo tiempo antes, su pasión junto con su resurrección (cf. 9,22.44). La predicción sirve pues así como garantía de la realidad de la resurrección.

El v. 6*a*, que falta en un importante grupo de manuscritos y que en el texto de Lucas resulta también superfluo, es probablemente una

2. Cf. com. a Lc 23,56.
3 Según Mc 16,5, un joven que está sentado en la tumba.
4. Cf. Lc 9,29; Act 1,10; 10,30.
5. Mc 16,6*c* ha sido probablemente omitido como poco importante

interpolación a partir de Mt 28,6 ó Mc 16,6. Los versículos de Mc 16,7s no tienen ya correspondencia en Lucas.

El encargo de participar a los discípulos que verán al Resucitado en Galilea ha sido omitido por Lucas, así como la promesa de Mc 14,28, a la que remite Mc 16,7, sin duda por dar cuenta luego a continuación sólo de apariciones del Resucitado en Jerusalén o sus alrededores, callando en absoluto sobre las mismas en Galilea. En lugar de ello, Galilea se menciona en su texto sólo como recuerdo del pasado. «Así ha borrado él la tradición galilea y conservado, sin embargo, sus huellas» (Wernle). No ha sido la intención de Lucas el oponer y contraponer un tipo jerosolimitano del relato de la resurrección al galileo, sino que se ha limitado a suprimir o corregir un dato de Marcos que no concordaba con las noticias de que él disponía por su parte.

La forma de la referencia a una profecía de la pasión en Galilea («acordaos cómo *os* anunció») se debe a la redacción de Lucas a partir de la situación; las predicciones de la pasión notificadas más atrás por él (y por los otros evangelistas), están dirigidas exclusivamente a los doce [6]. Sobre el giro «ser entregado en manos de hombres pecadores», cf. Mc 14,41*c*. Pero «ser entregado» tiene en Lucas un sentido distinto que en Marcos. En Lucas no queda referido con ello el designio de Dios [7], sino el acto de Judas y del sanedrín.

El v. 8 presupone (como ya también el v. 6) que la predicción **8** de la pasión y la resurrección de Jesús no era desconocida a las mujeres.

Lucas suprime la perplejidad y confusión en que puso, en un **9** primer momento, a las mujeres, según Mc 16,8, la aparición y el mensaje del ángel. En lugar de referirse al encargo de llevar a los discípulos el mensaje de la resurrección (que de momento no cumplen según Marcos), dice Lucas que llevaron de hecho la feliz nueva a todos los discípulos.

Tres de las mujeres menciona Lucas (como Marcos) por su **10** nombre, pero sustituye a Salomé (Mc 16,1) por Juana, mujer de

---

6. Lc 9,22.44; 18,31.
7. Cf. com. a Mc 9,31; Lucas dice entonces «tiene que».

Cusa, nombrada ya en 8,3, añadiendo «y las demás que las acompañaban», con lo que se refiere a las galileas de 23,55. Lucas no da sus nombres hasta aquí, y no, como Mc 16,1, al principio de la perícopa, lo cual es prueba de que las cita como testigos del mensaje pascual. Los «apóstoles» [8] rechazan la noticia como fantasías de mujeres (cf. v. 22-24), hecho interesante para el evangelista por proteger a los discípulos del reproche de credulidad.

[12] El v. 12, que falta en el mismo grupo de manuscritos que el v. 6*a*, es muy discutido en su autenticidad. En cuanto a su contenido es un conciso resumen de Jn 20,3-10, cuyo texto también sigue muy de cerca en cuanto a la forma, de donde se sigue que depende del mismo y es, por tanto, apócrifo. Tiene que ser entendido como intento de mano posterior de preparar los v. 24 y 34 y conciliarlos con el v. 11; en Lucas rompe la conexión entre los v. 11 y 13.

Aparición a los discípulos de Emaús
24,13-35 (cf. Mc 16,12s)

[13] *Aquel mismo día, dos de ellos iban de camino a una aldea*
llamada Emaús, que dista de Jerusalén sesenta estadios. [14] *Iban*
comentando entre sí todos estos sucesos. [15] *Y sucedió que, mientras*
ellos comentaban y discutían, Jesús mismo se les acercó y caminaba
con ellos. [16] *Pero sus ojos estaban como imposibilitados para*
reconocerlo.

[17] *Él les dijo entonces: «¿Qué asuntos son ésos que venís discu-*
tiendo entre vosotros por el camino?» Ellos se detuvieron con
semblante triste. [18] *Pero uno de ellos, llamado Cleofás, le respondió:*
«¿Vas a ser tú el único forastero en Jerusalén que no sabe lo suce-
dido allí estos días?» [19] *Él les preguntó: «¿Qué?» «Lo de Jesús*
Nazareno — le contestaron ellos —, un hombre que se mostró pro-
feta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante el pueblo:
[20] *cómo nuestros pontífices y jefes lo entregaron a la pena de muerte*
y lo crucificaron. [21] *Nosotros esperábamos que él iba a ser quien*

8. Cf. com. a Lc 6,3.

libertara a Israel; sin embargo, después de todas estas cosas, ya es
el tercer día desde que esto sucedió. 22 Verdad es que algunas mu-
res pertenecientes a nuestro grupo nos han alarmado: fueron muy
de madrugada al sepulcro, 23 y, no habiendo encontrado su cuerpo,
volvieron diciendo que incluso habían visto una aparición de ánge-
les, los cuales aseguran que él vive. 24 También fueron al sepulcro
algunos de los nuestros y encontraron todo exactamente como habían
dicho las mujeres; pero a él no lo vieron.»

25 Entonces les dijo él: «¡Oh, insensatos y duros de corazón para
creer todo lo que anunciaron los profetas! 26 ¿Acaso no era necesario
que el Mesías padeciera todo eso para entrar en su gloria?» 27 Y co-
menzando por Moisés, y continuando por todos los profetas, les fue
explicando todos los pasajes de la Escritura referentes a él.

28 Cuando llegaron a la aldea adonde iban, él hizo ademán de
continuar su camino adelante. 29 Pero ellos lo obligaron a quedarse,
diciéndole: «Quédate con nosotros; que es tarde y el día se acabó
ya.» Entró, pues, para quedarse con ellos. 30 Y después de ponerse
con ellos a la mesa, tomó el pan, recitó sobre él la bendición, lo
partió y se lo dio. 31 Por fin se les abrieron los ojos y lo reconocie-
ron; pero él desapareció de su vista. 32 Entonces se dijeron el uno
al otro: «¿Verdad que dentro de nosotros ardía nuestro corazón
cuando nos venía hablando por el camino y nos explicaba las
Escrituras?»

33 Y en aquel mismo momento se levantaron y regresaron a Jeru-
salén, donde hallaron reunidos a los once y a sus compañeros, 34 que
decían: «¡Es verdad! El Señor ha resucitado y se ha aparecido a
Simón.» 35 Entonces ellos refirieron lo que les había sucedido en el
camino y cómo lo habían reconocido en la fracción del pan.

Como segundo testimonio de la resurrección da cuenta Lucas de la aparición de Jesús a dos discípulos no pertenecientes al círculo de los once, que van de camino el día de la resurrección. El relato es, con razón, famoso por el tono de la inspiración que lo anima y por la belleza de su exposición. La actitud de tristeza y desencanto de los discípulos después del fracaso del viernes santo queda en él expresada con exacto realismo, y el coloquio de los dos discípulos

con el caminante desconocido, a cuyas palabras les «arde el corazón», así como la comida en común en la casa de Emaús producen un efecto tan hondo en el lector, porque sabe por el evangelista que es Jesús quien habla con ellos.

13 El v. 13 va sólo en una relación muy laxa («dos de ellos») con el v. 11 (donde además se habla sólo de los once, a cuyo número no pertenecen; cf. v. 33) y da como fecha del episodio el día mismo de la resurrección.

De uno de los dos discípulos se da el nombre un poco después (v. 18). Sobre la persona del segundo se encuentran en la tradición posterior noticias diversas, que en conjunto carecen de valor. De más interés aunque no tiene solución segura es el problema de la localización de Emaús.

Hasta Eusebio se remonta la tradición según la cual el lugar aquí mencionado es el *Ammaús* atestiguado ya en la época de los Macabeos (cf. 1Mac 3,40.57) y mencionado repetidamente por Flavio Josefo, situado al sur de Lida y llamado Nicópolis a partir del siglo III d.C. (el *Amwâs* actual). Tal lugar, sin embargo, apenas puede ser tomado en cuenta, a causa de su gran distancia de Jerusalén [9], que se contradice con el dato de los 60 estadios (= 11,1 km) del texto de Lucas. De hecho, una parte de los manuscritos ofrece la lectura «ciento sesenta estadios» (= 29,6 km); pero su testimonio es de carácter inferior, se conciliaría mal con el v. 29, y 33, y está además bajo la bien fundada sospecha de depender de la tradición de Nicópolis, en boga a partir de Eusebio. Aún menos puede tratarse de un segundo Emaús atestiguado por Flavio Josefo [10], por distar sólo 30 estadios (5,5 km) de Jerusalén. Con el dato de la distancia citada por Lucas se avendría mejor que ningún otro el lugar de *Kubêbe*, situado a 64 estadios (= 12 km) al NO de Jerusalén, para el cual está atestiguado en la época de las cruzadas el nombre de *Castellum Emmaus*. De todos modos falta todo testimonio de que tuviera este nombre en época antigua.

9. 176 estadios = 32,5 km, al sur de la capital.

10. FLAVIO JOSEFO, BI VII, 6,6; § 217; *Ammaus*, la actual aldea de *Kulonye*.

Es obvio suponer que los dos discípulos iban a Emaús por ser la aldea lugar de residencia al menos de uno de ellos.

Fácilmente explicable es que vayan hablando de los trágicos **14** acontecimientos de los últimos días.

Con ello queda preparado el v. 15, según el cual Jesús aparece **15** de pronto junto a ellos, y se les une en su camino.

Pero sólo el lector sabe de quién se trata. Los discípulos no le **16** reconocen, por no querer Jesús ser reconocido por ellos desde el principio. Tampoco Mc 16,12 («en otra forma»), dice que su rostro y su vestidura estuvieran transformados.

Antes de darse a conocer por ellos, quiere Jesús prepararlos **17s** por sus palabras. Su pregunta se explica con facilidad por la actitud exterior de los discípulos que, en su animada conversación, podía también ser notada por un extraño. Ellos, a su pregunta, se quedan parados con sombrío gesto, lo cual no da a entender enojo por la indiscreción del extraño, sino que manifiesta el ánimo en que se encuentran y, como uno de ellos expresa a continuación, su asombro por el hecho de que uno que viene de Jerusalén pueda ni siquiera preguntar cuál haya sido el tema de su conversación.

La nueva pregunta del desconocido da ocasión a ambos para **19-21** desahogarse del todo y dar expresión al profundo desencanto traído por los acontecimientos del último viernes. Los dirigentes de su pueblo han acabado de manera afrentosa con aquel de quien habían esperado que traería a Israel la liberación de sus enemigos [11]. Estas palabras ponen de manifiesto que su idea de la mesianidad de Jesús estaba aún dentro de los límites de la mentalidad judía y que están muy lejos de darse cuenta que su muerte significaba «la liberación de Israel». Sin duda, el v. 21*b* dice más que el simple dato de que han pasado ya tres días desde la crucifixión (según cómputo judío) [12]; tres días es el tiempo en que, según creencia atestiguada repetidamente en la literatura judía, se cierne el alma aún alrededor del cuerpo, para abandonarlo después definitivamente, entregándole a la corrupción. Con ello desaparece también toda esperanza de retorno del muerto a la vida.

---

11. Cf. Lc 1,32s.68; 19,11 38. 12. Cf. com. a Mc 8,31

22-24 Las sensacionales afirmaciones de algunas mujeres, de que han encontrado el sepulcro vacío y recibido de un ángel la noticia de que Jesús vive, no ha sido confirmada por la revisión de unos discípulos, que sólo han encontrado el sepulcro vacío. Para ellos, el leve brillo de una esperanza no ha resultado sino un nuevo y obscuro enigma. Porque, así piensan los dos discípulos, si Jesús viviera realmente, no los abandonaría a su aflicción y a su desencanto, sino que se habría apresurado a reunirse con ellos.

Estas palabras de uno de los discípulos son de gran importancia para el enjuiciamiento de toda la escena de Emaús. En ellas encuentra fiel expresión la actitud mental de los discípulos, quebrantados en su fe en la mesianidad de Jesús, por los acontecimientos del viernes santo.

Ellos creen aún que Jesús es, sin duda, un hombre dotado por Dios con virtud profética (v. 19). Pero de ser el Mesías no ha dado realmente pruebas, ya que su lamentable fin es conciliable quizá con el ser de profeta —como lo prueba la historia del AT (cf. también 11,47ss)—, pero no con su concepto de Mesías (v. 21); Dios no ha evitado su afrentosa muerte y ha rehusado su confirmación al testimonio dado por él sobre su persona. Si el relato de Emaús fuera una creación de la leyenda cristiana, no haría pensar y hablar de esta forma a los dos discípulos. El hundimiento de su fe es por otra parte también una prueba de que faltan en ellos los presupuestos psicológicos necesarios para una vivencia de tipo visionario, en la que hubieran creído ver a Jesús como realmente vivo. El mensaje de las mujeres no están propensos a aceptarlo crédulamente. Jesús está muerto para ellos, así como su fe en él.

25 «Mientras lloran con desconsolados pensamientos a quien creen muerto, va él mismo, vivo, a su lado y les da el testimonio decisivo de los designios divinos sobre el libertador del pueblo de Israel» (Hauck).

Por no ser todavía reconocido de ellos, no los remite Jesús a las predicciones de la pasión hechas una vez en Galilea (cf. 24,6s), sino a las profecías del AT. Su corazón, les reprocha Jesús, es demasiado tardo para comprender con fe *todo* lo que los profetas anunciaron acerca del Mesías, no sólo su liberación o redención de Israel

en general y su gloria, sino también su pasión [18]. Por ello, la pasión y la muerte de Jesús tenía que convertirse para ellos en un escándalo y quebrantar su fe en él.

Sin embargo, el dolor era el camino escogido realmente por **26** Dios para que entrara (cf. 9,22) en su gloria (cf. 22,69). «Era necesario» se refiere a ambas partes de la afirmación, lo que significa también que la entrada en su gloria ha tenido ya lugar. Los discípulos reconocen con fe la conformidad con la Escritura, esto es, con la voluntad divina de la pasión de Jesús, y ello hace que su muerte ya no les parezca un escándalo y les renazca la fe en su mesianidad. Por ello les ofrece, a continuación, esta prueba de la **27** Escritura, explicándoles a partir de Moisés, esto es, del Pentateuco, todas las profecías contenidas en el AT.

Los dos discípulos han llegado al término de su camino. El es- **28** cenario del siguiente episodio no es, por tanto, una posada, una hostería, sino la casa de uno de ellos. Pero Jesús «hizo ademán de continuar su camino». Lucas no hubiera conservado este rasgo si lo hubiera considerado inseguro o sospechoso. El gesto de Jesús no se explica sólo de la costumbre de no entrar como huésped en una casa extraña sino después de haber sido requerido a ello; quiere más bien que los dos discípulos le rueguen su compañía antes de quedarse con ellos.

La invitación se lleva a cabo también en la forma, usual en las **29** costumbres orientales, de una amable e insistente coacción [14]. La motivación añadida puede ser entendida sólo en el sentido de que la noche es realmente inminente [15] y no puede ser extendida a la tarde entera para poder conciliar la equiparación de Emaús con Nicópolis (cf. com. a v 13) con el v. 33. Jesús se sienta a la mesa con ellos y se hace cargo, cosa posible también en su calidad de huésped, de la función de partir el pan, propia del padre de familia [16]. Desde los santos Padres (latinos) hasta hoy, se ha afir-

13 Cf Lc 18,31; Act 26,23.
14. Cf. Gén 19,3; 2Re 5,16, Act 16,15.
15 Cf Lc 9,12, junto a Mc 6,35 y Mt 14,15; Jer 6,4.
16 Cf Lc 9,16 = Mc 6,41.

mado repetidamente que les administró la eucaristía, pero tal afirmación no puede deducirse del texto mismo, ya que Lucas utiliza los términos «la fracción del pan» (v 35), en que se basa tal hipótesis, no sólo para la designación de la cena del Señor en las comunidades paleocristianas [17], sino también para las comidas diarias en común de la comunidad primitiva [18] en que no se celebraba la eucaristía Por otra parte, *aquí* (v. 35) «la fracción del pan» designa no toda la comida, como en los Hechos de los apóstoles, sino sólo el acto mismo de partir el pan acompañado de una fórmula de alabanza o bendición con el que se iniciaba toda comida judía [19]. Contra la interpretación eucarística de la cena de Emaús habla también el hecho de que los dos discípulos, por no pertenecer al círculo de los doce, no habían estado presentes en la institución de la eucaristía y, por ello, hubieran recibido el cuerpo del Señor sin saberlo.

31 Aquí llega el punto culminante de todo el episodio: los ojos de los discípulos quedan abiertos y reconocen al Señor en su acompañante y huésped, que desaparece en el mismo momento de su vista, por estar ya conseguido el objetivo de la aparición. Jesús se les ha revelado como el resucitado de la muerte a la vida, haciéndolos así testigos de su resurrección. El mensaje de las mujeres (v. 22s) que no les parecía digno de crédito, no eran simplemente «delirios» (v. 11). Al sustraerse a su vista les revela también que la forma de su presencia terrena anterior ha terminado. Los dos declaran después (v. 35) que le reconocieron «en (no sólo "cuando") la fracción del pan», lo cual quiere dar a entender, posiblemente, que Jesús utilizó una forma peculiar a él de la alabanza o bendición pronunciada con motivo de tal acto. Pero el verdadero motivo de que le reconocieran en aquel momento es que él *quiso* dejarse entonces conocer de ellos. Indeterminado queda el hecho de si comió Jesús entonces con los dos discípulos [20].

32 Ahora que saben los dos quién era el caminante que les abrió

17 Act 20,7 11, cf 1Cor 10,16
18 Act 2,42 46, cf el exc después de Act 2,47
19 Cf. com a Mc 6,41
20 Cf com a Lc 24,43

durante el camino la comprensión de la Escritura, entienden también de pronto por qué les habían subyugado en tal manera sus palabras [21].

Ya no se quedan en Emaús, sino que, a pesar de lo avanzado **33-35**
de la hora, se ponen inmediatamente en camino para comunicar a los hermanos en Jerusalén lo más rápidamente posible que el Señor vive y que se les ha presentado. Pero la noticia que quieren dar a los otros, la reciben ellos mismos de sus labios. También los otros saben ya que Jesús vive y que se ha aparecido a Simón (= Pedro). De esta aparición a Pedro da noticia el NT, además de en este pasaje sólo en 1Cor 15,5.

Aparición a los discípulos reunidos en Jerusalén 24,36-43 (= Jn 20,19-23; cf. también Mc 16,15-18)

[36] *Mientras estaban comentando estas cosas, él mismo se presentó en medio de ellos* [*y les dice: «La paz sea con vosotros»*]. [37] *Aterrados ellos y llenos de miedo, creían ver un espíritu.* [38] *Pero él les dijo: «¿Por qué estáis turbados y por qué surgen en vuestro corazón las dudas?* [39] *Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y convenceos; un espíritu no tiene carne y huesos, como estáis viendo que los tengo yo.»* [[40] *Y dicho esto, les mostró las manos y los pies.*] [41] *No acababan ellos de creer aún, ante la alegría y admiración que sentían, les preguntó· «¿Tenéis aquí algo para comer?»* [42] *Entonces le presentaron un trozo de pescado asado;* [43] *él lo tomó y comió delante de todos.*

Esta tercera aparición del Resucitado significa, en un doble aspecto, un grado más frente a las dos anteriores El número de los testigos presentes es mayor (antes Simón solo, después los dos discípulos de Emaús) y la forma en que Jesús les prueba la realidad de la resurrección es mucho más clara, más enérgica. A pesar de ello, esta perícopa no se diferencia de las anteriores por lo que

21 Cf Jer 20,9; Sal 39(38)4

respecta a la naturaleza del cuerpo resucitado de Jesús. La forma en que Jesús se aparece a los discípulos (v. 36) muestra que no está sometido ya a las leyes del espacio (cf. Jn 20,19).

36 La escena forma en el tiempo la continuación inmediata de la anterior, tiene lugar, por tanto, como destaca expresamente el texto paralelo de Jn 20,19, por la noche del día de la resurrección [22]. Jesús aparece de pronto [23] en medio de los discípulos. El v. 36*b*, que falta en los mismos manuscritos que 24,6*a*.12, es probablemente una interpolación posterior a partir del pasaje paralelo de Jn 20,19.

37 El sobresalto de los discípulos está motivado por la manera de presentarse Jesús, distinta de la de un hombre de carne y hueso. Por ello creen al principio, a pesar de las apariciones anteriores de que tienen noticia, que ante sus ojos hay un fantasma (cf. Mc 6,49)

38s Jesús los reprocha bondadosamente en su desconcierto por los pensamientos que «surgen en su corazón» [24] y los exhorta después a convencerse de la realidad de su corporeidad, primero tocando sus manos y pies, donde hay que pensar probablemente (cf. Jn 20, 25.27) en las señales visibles en ellos de las heridas de los clavos, que ya excluyen toda duda si las tienen ante sus ojos. Pero por su tacto pueden todavía asegurarse de que sus ojos no les engañan.

[40] El v. 40 falta en el texto occidental y es, sin duda, una interpolación a partir de Jn 20,20.

41-43 Sorprendente resulta (sobre todo si se considera auténtico el v. 40) que tampoco entonces quieran creer. Lucas da a entender por las palabras «la alegría» que no se trata ya de incredulidad en sentido estricto, sino que los discípulos no pueden volver en sí de gozo al ver al Señor realmente vivo entre ellos. Entonces «ayuda Jesús su falta de fe» (cf. Mc 9,24) comiendo en su presencia, a pesar de que su cuerpo, animado por el espíritu (cf 1 Cor 15,44), no necesita ya alimento en el estado glorioso que le es propio tras la resurrección. La forma en que pudo tomar entonces aquellos alimentos es para nosotros un misterio, pero por ser su fin probar

22. Según el cómputo judío, había dado ya comienzo el lunes
23. Según Jn 20,19 a puertas cerradas
24 Cf Is 65,16, Jer 3,16; Act 7,23; 1Cor 2,9.

a los discípulos la realidad de la corporeidad de Jesús, no pudo tratarse de un acto sólo aparente (cf. Tob 12,19).

Últimas palabras de Jesús a sus discípulos
24,44-49 (= Act 1,4-8)

44 *Después les dijo: «Esto es lo que indicaban las palabras que*
yo os hablé cuando todavía estaba con vosotros: tiene que cumplirse
todo lo que está escrito acerca de mí en la ley de Moisés, en los
profetas y en los salmos.» 45 *Entonces les abrió su mente para que*
entendieran las Escrituras; 46 *y les dijo: «Así está escrito que el*
Mesías tenía que padecer; que al tercer día había de resucitar de
entre los muertos, 47 *y que en su nombre había de predicarse la con-*
versión para remisión de los pecados a todas las naciones, comen-
zando por Jerusalén. 48 *Vosotros sois testigos de esto.* 49 *Y yo os*
enviaré la promesa del Padre en favor vuestro. Vosotros, pues, per-
maneced en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo
alto.»

Con su relato sobre las apariciones del Resucitado se acerca Lucas sensiblemente al término y fin de su obra. Su texto podría ser entendido, y de hecho lo ha sido frecuentemente, como si esta última instrucción aquí referida, sin nueva determinación temporal alguna, el testamento del Señor a sus discípulos (v. 44-49), antes de marchar de este mundo, y su ascensión a los cielos (v. 50-53) hubieran seguido *inmediatamente* a la aparición de la noche del domingo de pascua, y, por tanto, según Lucas, la ascensión de Jesús a los cielos hubiera tenido lugar en la noche siguiente a su resurrección. Sin embargo, al comienzo de la segunda parte de su obra total, Act 1,3-14, Lucas ofrece un relato más detallado sobre estos mismos acontecimientos, relato que completa en algunos puntos esenciales el final de su Evangelio. En él queda dicho sobre todo (1,3) que Jesús, «con numerosas pruebas, se les mostró (a sus discípulos) vivo después de su pasión, dejándose ver de ellos y hablándoles *durante cuarenta días* del reino de Dios». Con ello,

pues, queda claramente dicho, si no se quiere aceptar que cuando escribió el final de su Evangelio no sabía Lucas lo que iba a decir sobre los mismos hechos al comienzo de su segundo libro, que los v. 44-53 no son la continuación inmediata de los v. 36-43.

44 Jesús vuelve, una vez más, a referirse a las instrucciones dadas una vez a sus discípulos sobre la necesidad de su pasión, muerte y resurrección según la voluntad divina, expresa en la Escritura [25]. Estas profecías del AT, a las que les había remitido ya largo tiempo atrás, han encontrado entonces su cumplimiento. El AT queda aquí nombrado según sus tres partes distinguidas en el canon judío ya en época precristiana, de las que los salmos forman la tercera [26]. Todo el AT en su conjunto va entendido aquí como obra profética.

45 Así como a los dos discípulos de Emaús (v. 27), el Resucitado abre aquí a todos los discípulos su entendimiento cerrado hasta entonces [27], para que puedan comprender la Escritura.

46s Los v. 46s tienen ya la forma característica del kerygma cristiano primitivo (la predicación misional) y enumeran los hechos determinantes de la nueva interpretación de la Escritura: la pasión (en la que está incluida la muerte) y la resurrección del Mesías al tercer día, así como el mensaje en su nombre (esto es, predicando el nombre de Jesús como Mesías) [28] a todo el género humano [29], de la conversión [30] y del perdón de los pecados [31]. Con ello se da una nueva interpretación de la persona de Jesús, que sobrepasa, con mucho, a la noción del Mesías que imperaba hasta entonces en los medios judíos. Jerusalén debe ser el punto de partida de esta predicación del mensaje salvífico por parte de los apóstoles. Con estas palabras finales del v. 47 se pasa de la enumeración de los

25 Cf. Lc 9,22 44; 17,25; 18,31-33; 22,37.

26. La expresión corriente para designar el AT era «la ley y los profetas»; cf. Mt 5,17; 22,44; Act 24,14.

27. Cf. Lc 9,45; 18,34.

28. Cf. Lc 9,49; 10,17.

29. Cf. Is 42,6; 49,6; Lc 2,32

30. Cf Lc 3,3 = Mc 1,4.

31 Cf. Jer 31,34; Act 2,38s; 5,30s; 10,39-43; 13,47; 1Cor 15,3s

hechos salvíficos anunciados por la Escritura al encargo de misión dado a los discípulos, los cuales, se transforman, con ello, en apóstoles. También la instrucción que antecede pasa así a integrarse en el encargo de misión.

El v. 48, análogamente, significa un hecho y constituye también **48** un encargo. Los discípulos son testigos «de esto», es decir, del cumplimiento de estas profecías, y por lo mismo están predestinados a dar testimonio de ello ante todo el mundo [32]. Estas palabras son de una importancia fundamental para la recta comprensión del sentido del término «evangelio». No se trata de especulación humana, de mito, sino su contenido esencial, consiste en hechos históricos determinados. Los discípulos son aquellos que han vivido personalmente tales hechos y han sido instruidos sobre su significación redentora por el Resucitado mismo, que ha abierto los ojos de su entendimiento. Por ello están capacitados y llamados a predicar estos hechos de redención como «apóstoles» al mundo entero. Ello es lo que hace de su predicación un mensaje, lo que motiva que sea algo más que simple testimonio de opiniones personales humanas. Estas palabras de Jesús corresponden por su contenido a la orden de misión y bautismo trinitarios de Mt 28,19s. El que los discípulos las entendieron y las pusieron por obra, lo prueba el libro de los Hechos de los apóstoles, en el que se dice repetidamente que los apóstoles cumplieron su encargo de predicar como testigos enviados por Cristo [33].

Para que puedan cumplir su misión de testigos promete Jesús **49** a sus discípulos el envío desde el cielo de la promesa del Padre (cf. Act 1,4), esto es, el Espíritu Santo prometido ya en el AT [34], y que él ha recibido de su Padre (cf. Act 2,33). Por ello no deben abandonar Jerusalén hasta el día en que, de esta forma, queden investidos (cf. Act 1,8), del poder «de lo alto», esto es, de Dios [35]. Pentecostés es el día del cumplimiento de esta promesa (cf. Act 2,1ss). La opinión de muchos exegetas modernos, de que esta orden

32. Cf. Act 1,8; 10,42; 23,11.
33. Lc 1,8.22; 2,32; 3,15; 4,33; 5,32; 10,39.41s; 13,31; especialmente 1,22
34. Cf. Joel 3,1-4; Act 2,16ss.
35. Cf Is 32,15; Sab 9,17 y com. a Lc 1,78.

de Jesús a sus discípulos, de quedarse en Jerusalén hasta el envío del Espíritu en Pentecostés sería una prueba de que Lucas no sólo no sabía nada de apariciones del Resucitado en Galilea y la marcha hacia allí de los discípulos [36], sino que las excluye directamente, sería sostenible sólo si Lc 24,33-53 tuviera que ser considerado como una unidad histórica. Con su última orden a los discípulos y su promesa del Espíritu dirige Jesús definitivamente su mirada hacia el futuro, su obra está terminada y comienza la obra de los discípulos: la misión universal.

Ascensión de Jesús
24,50-53 (= Act 1,9-14; cf. Mc 16,19)

50 *Después los llevó hasta cerca de Betania; y, levantando sus*
manos, los bendijo. 51 *Y sucedió que mientras los bendecía, se separó*
de ellos [e iba elevándose al cielo]. 52 *Ellos [después de adorarlo]*
se volvieron a Jerusalén, llenos de inmenso gozo. 53 *Y estaban con-*
tinuamente en el templo, bendiciendo a Dios.

Lucas da cuenta concisamente de la despedida definitiva de Jesús de sus discípulos, para ofrecer luego una exposición más detallada de la misma al comienzo del libro de los Hechos.

50 En el relato de los Hechos de los apóstoles se dice aún más claramente que aquí que la ascensión de Jesús a los cielos tuvo lugar a continuación inmediata de la anterior instrucción a sus discípulos, teniendo pues lugar esta última también a los cuarenta días después de la resurrección (Act 1,3). En lugar de «cerca de Betania», el libro de los Hechos (1,12) da el monte de los Olivos como lugar de la ascensión. Lucas no quiere evidentemente decir que el Resucitado hubiera hecho este último camino saliendo de Jerusalén siendo visible para todos.

51 Jesús eleva sus manos en actitud de bendecir [37] y se aleja así

36. Mt 28,16-20; Jn 21,1ss. 37. Cf. Lev 9,22; Eclo 50,22(20)

de sus discípulos. Elevarse al cielo presupone la concepción antigua del universo. El sentido de ello es que Jesús retorna entonces definitivamente al dominio (o más bien al estado) de su gloria (δόξα) celestial, que le es propio desde su resurrección[38]. Discutida es la autenticidad de las palabras finales del v. 51 y de «después de adorarlo» del v. 52, que faltan ambas en el texto occidental y pueden muy bien ser entendidas como interpolaciones secundarias a partir de Act 1,9 ó Mt 28,17. Pero también su supresión posterior resulta explicable, ya que puede basarse en la idea errónea de que los v. 44-53 vayan a continuación temporal inmediata de los v. 36-43[39]. Entonces quedaría fechada la ascensión de Jesús ya en el domingo de la pascua, mientras que según Act 1,3-11 no tuvo lugar hasta 40 días después. Por medio de la supresión de las palabras en cuestión se quiso evitar la supuesta contradicción distinguiendo la marcha de Jesús del v. 51 de la definitiva de la ascensión. *Pero también sin ellas está claro que Lucas se refiere aquí a* la despedida definitiva de Jesús de este mundo (cf. Act 1,2).

«Llenos de inmenso gozo» se vuelven los discípulos a Jeru- **52**
salén. Entonces no hay lugar ya para la aflicción y confusión al quitarle al «esposo» (cf. 5,35) del día del viernes santo, porque saben definitivamente que el Señor vive y ha dado término a su obra de redención y que la hora del don de la virtud de lo alto está ya cerca.

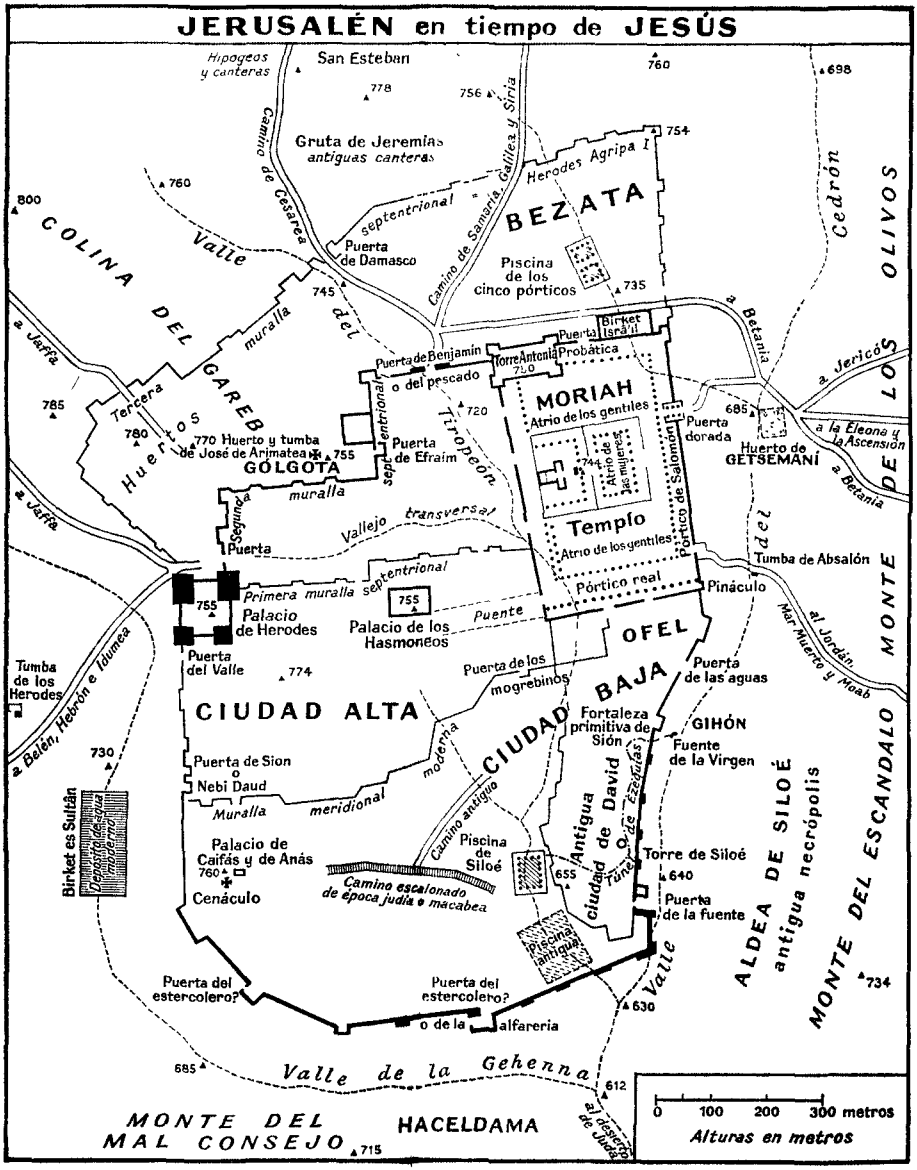
Con este ánimo gozoso y optimista se dirigen cada día al templo **53**
para seguir participando aún allí[40] en las ceremonias de su culto. La separación exterior del verdadero Israel espiritual del judaísmo y su culto no debía tener lugar sino hasta más tarde y sólo de manera progresiva. Con la referencia a la alabanza divina elevada en sus corazones, pone Lucas fin al libro de su Evangelio.

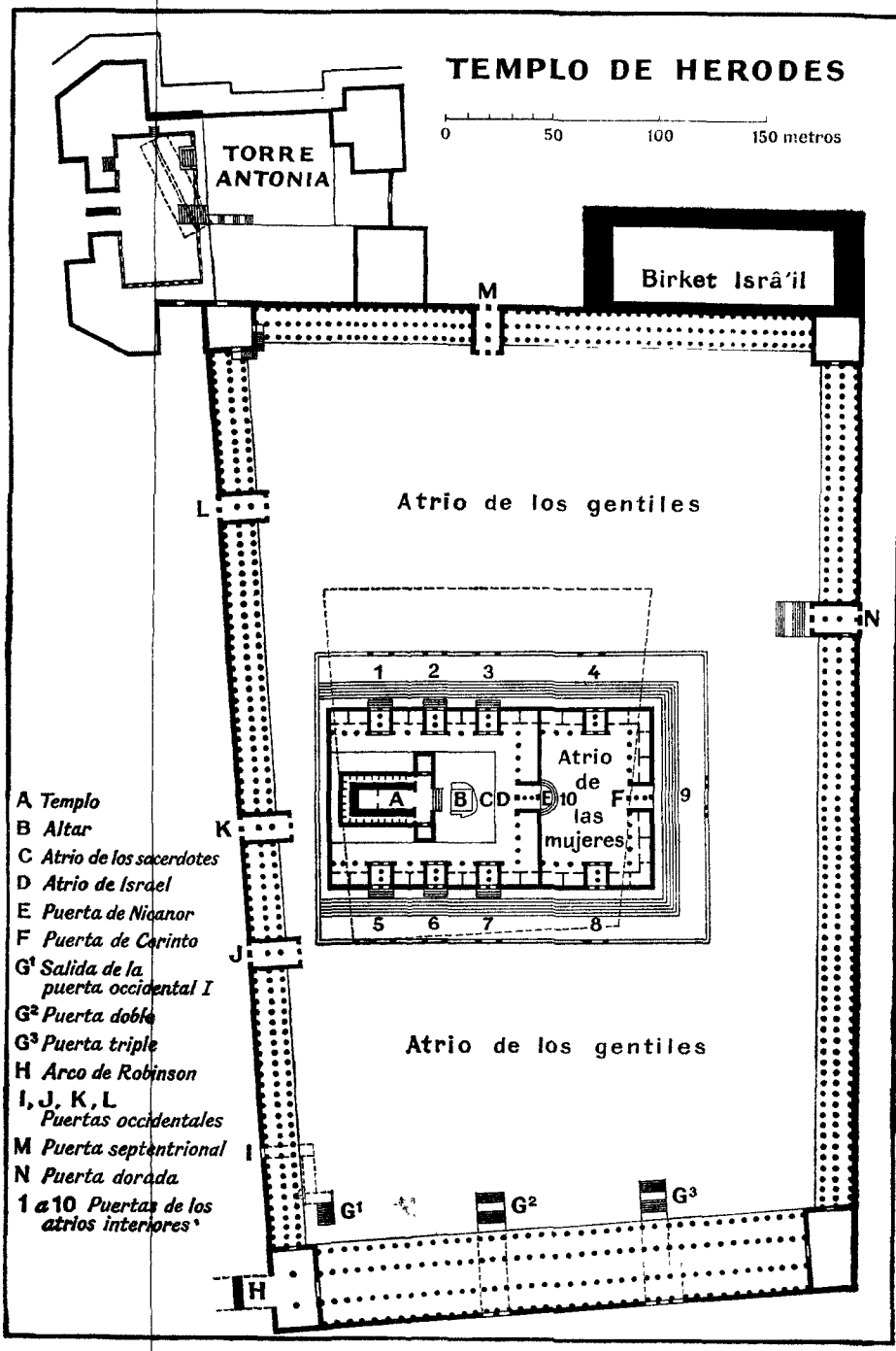
38 Cf el exc después de Act 1,14.
39. Cf. el comentario preliminar al v. 44
40. Cf. Act 2,46; 3,1; 5,42; 22,17.

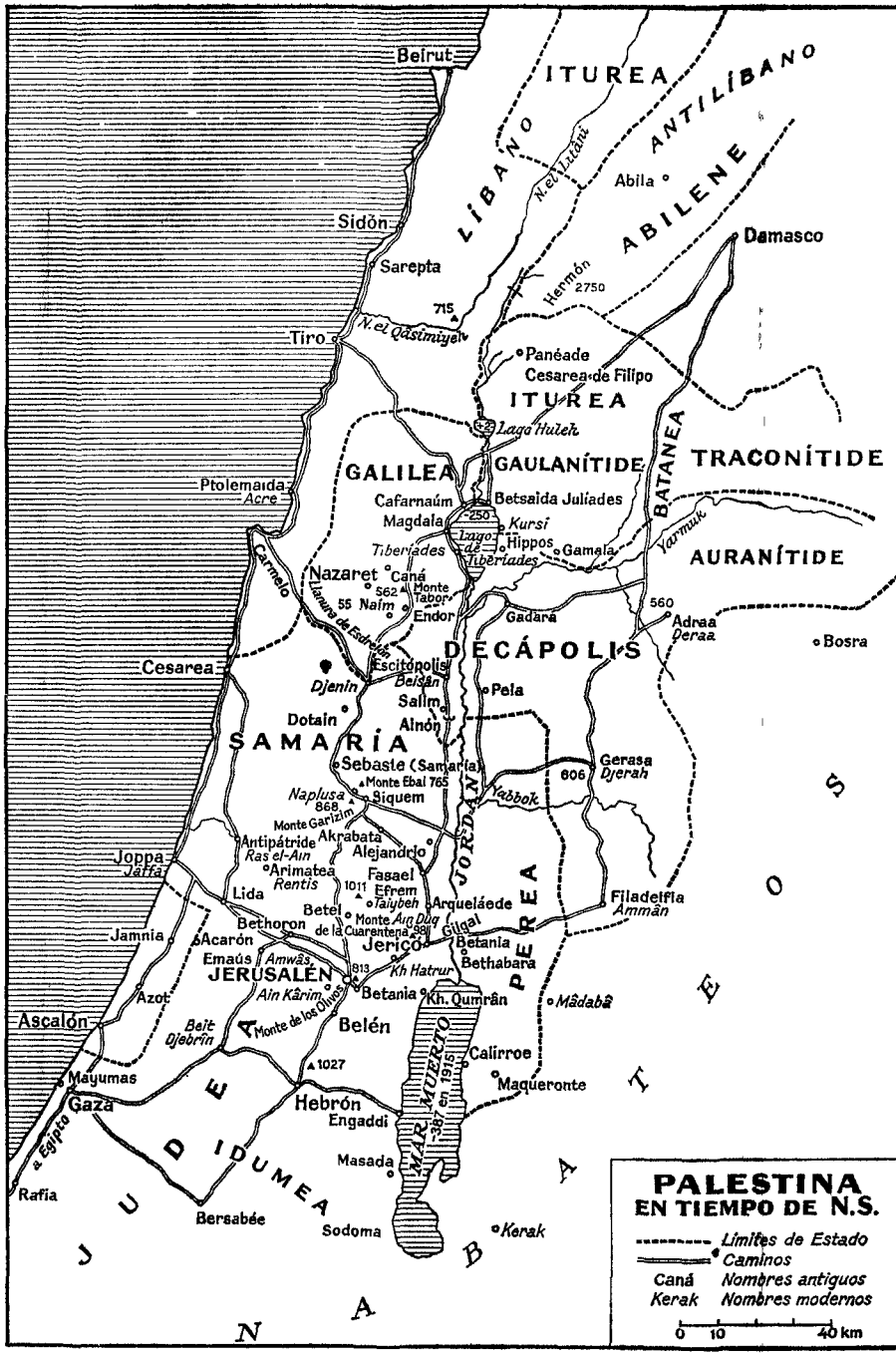
\

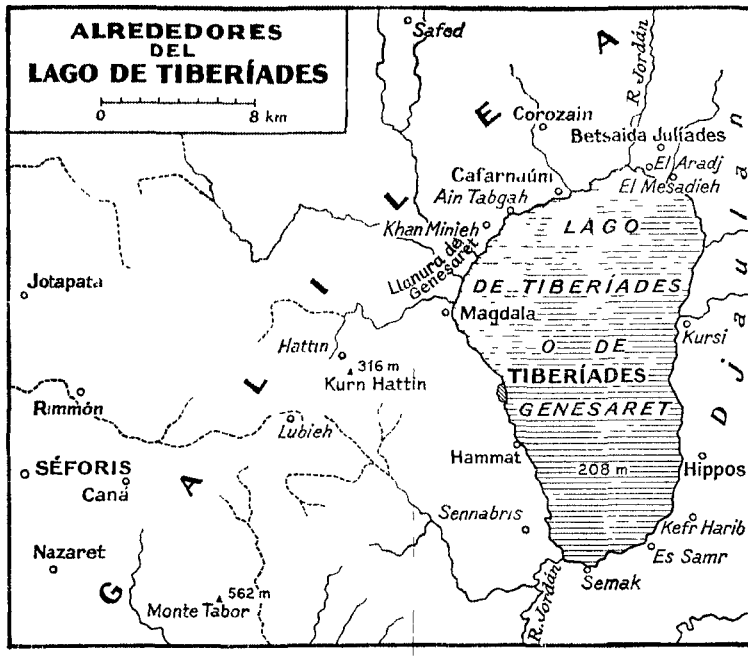
ÍNDICE DE «EXCURSUS»

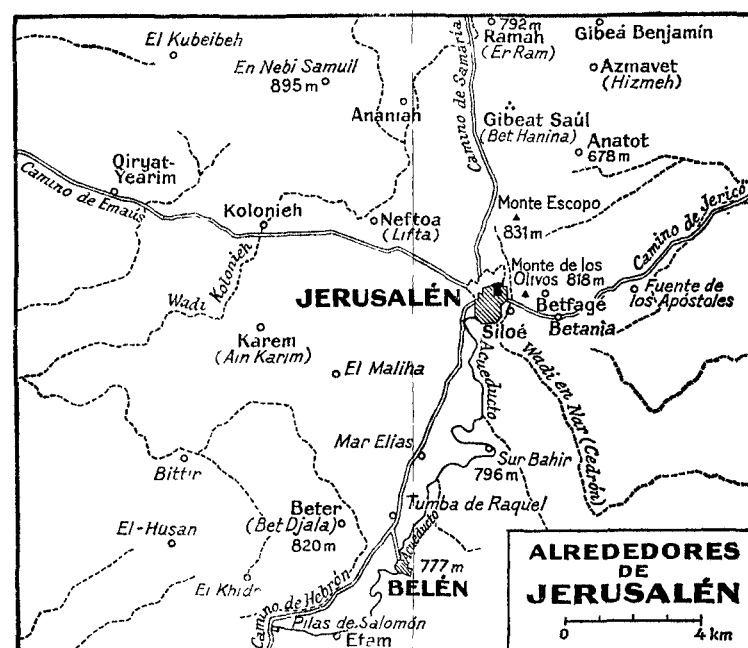
	Págs.
El nacimiento virginal de Jesús	65
El censo de Quirinio	96
Características y valor histórico de la infancia en Lucas y su relación con la de Mateo	121
El año 15 del emperador Tiberio y la cronologia de la vida de Jesús	136
El Espíritu Santo en la tradición sinóptica	154
La sinagoga judía	165
El pecado y la conversión en la doctrina de Jesús	218
El seguimiento de Jesús	258
El amor al prójimo en el evangelio	278
Jesús y la oración	289
Jesús y el problema del dolor	331


JERUSALÉN en tiempo de JESÚS
Hipogeos y canteras
San Esteban
Gruta de Jeremías antiguas canteras
Camino de Cesarea
Camino de Samaria, Galilea y Siria
Herodes Agripa I
BEZATA
Puerta de Damasco
Piscina de los cinco pórticos
COLINA DEL GAREB
Valle
septentrional
muralla del
Tercera
Huertos
Puerta de Benjamín o del pescado
Torre Antonia
Puerta Probática
Birket Israíl
MORIAH
Atrio de los gentiles
Atrio de las mujeres
Templo
Atrio de los gentiles
Pórtico de Salomón
Pórtico real
Puerta dorada
Huerto de GETSEMANÍ
a la Eleona y la Ascensión
a Betania
a Jericó
a Jaffa
Cedrón
MONTE DE LOS OLIVOS
770 Huerto y tumba de José de Arimatea
GÓLGOTA
Puerta de Efraím
Tiropeon
Segunda muralla
Vallejo transversal
Puerta
Tumba de Absalón
Pináculo
Primera muralla septentrional
Palacio de Herodes
Palacio de los Hasmoneos
Puente
Puerta del Valle
Puerta de los mogrebinos
OFEL
Puerta de las aguas
Tumba de los Herodes
a Belén, Hebrón e Idumea
CIUDAD ALTA
CIUDAD BAJA
Fortaleza primitiva de Sión
GIHÓN
Fuente de la Virgen
Puerta de Sion o Nebi Daud
Muralla meridional
moderna
Camino antiguo
Antigua ciudad de David o de Sión
Torre de Siloé
Puerta de la fuente
ALDEA DE SILOÉ antigua necrópolis
MONTE DEL ESCANDALO
Birket es Sultán
Depósito de agua moderno
Palacio de Caifás y de Anás
Cenáculo
Piscina de Siloé
Camino escalonado de época judía o macabea
Piscina antigua
Puerta del estercolero?
Puerta del estercolero? o de la alfareria
Valle de la Gehenna
MONTE DEL MAL CONSEJO
HACELDAMA
al desierto de Judea
al Jardín, Mar Muerto y Moab
0 100 200 300 metros
Alturas en metros


TEMPLO DE HERODES
0
50
100
150 metros
TORRE ANTONIA
Birket Isrâ'il
M
L
N
K
J
I
H
Atrio de los gentiles
Atrio de las mujeres
A
B
C
D
E
F
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
G1
G2
G3
A Templo
B Altar
C Atrio de los sacerdotes
D Atrio de Israel
E Puerta de Nicanor
F Puerta de Corinto
G1 Salida de la puerta occidental I
G2 Puerta doble
G3 Puerta triple
H Arco de Robinson
I, J, K, L Puertas occidentales
M Puerta septentrional
N Puerta dorada
1 a 10 Puertas de los atrios interiores


PALESTINA
EN TIEMPO DE N.S.
Límites de Estado
Caminos
Caná Nombres antiguos
Kerak Nombres modernos
0 10 40 km
Beirut
ITUREA
ANTILÍBANO
LÍBANO
N. el Litani
ABILENE
Abila
Damasco
Sidón
Sarepta
Hermón
2750
715
N. el Qâsimiyeh
Tiro
Panéade
Cesarea de Filipo
ITUREA
Lago Huleh
GALILEA
GAULANÍTIDE
TRACONÍTIDE
BATANEA
Ptolemaida
Acre
Cafarnaúm
Betsaida Juliades
Magdala
250
Kursi
Lago de Tiberíades
Hippos
Gamala
Yarmuk
AURANÍTIDE
Tiberíades
Carmelo
Llanura de Esdrelón
Nazaret
Caná
562
Monte Tabor
55
Naím
Endor
Gadara
560
Adraa
Deraa
Bosra
Cesarea
Escitópolis
Beisán
DECÁPOLIS
Djenin
Pela
Salim
Dotain
Alnón
SAMARIA
Sebaste (Samaria)
Monte Ebal 765
Gerasa
Djerah
606
Naplusa
868
Siquem
Yabbok
Monte Garizim
Antipátride
Ras el-Ain
Akrabata
Alejandrio
JORDANES
Joppa
Jaffa
Arimatea
Rentis
Fasael
1011
Efrem
Taiybeh
Lida
Bethoron
Betel
Monte de la Cuarentena
Arq Duq
Arqueláede
Filadelfia
Ammân
PEREA
Jamnia
Acarón
Jericó
Gilgal
Betania
Bethabara
Emaús
Amwâs
JERUSALÉN
813
Kh Hatrur
Azot
Ain Kârim
Betania
Kh. Qumrân
Mâdabâ
Ascalón
Beit Djebrîn
Monte de los Olivos
Belén
MAR MUERTO
Calirroe
Mayumas
1027
Maqueronte
Gaza
Hebrón
Engaddi
a Egipto
Masada
IDUMEA
JUDEA
Rafia
Bersabée
Sodoma
Kerak
NABATEOS


ALREDEDORES
DEL
LAGO DE TIBERÍADES
0
8 km
Safed
Corozain
Betsaida Julíades
El Aradj
El Mesadieh
Cafarnaúm
Ain Tabgah
Khan Minieh
LAGO
DE TIBERÍADES
O DE
TIBERÍADES
GENESARET
Llanura de Genesaret
Magdala
Jotapata
Hattin
316 m
Kurn Hattin
Kursi
Rimmón
Lubieh
SÉFORIS
Caná
Hammat
208 m
Hippos
Sennabris
Kefr Harib
Es Samr
Semak
Nazaret
562 m
Monte Tabor
R. Jordán
R. Jordán
GALILEA
Djaulan


El Kubeibeh
En Nebi Samuil
895 m
Ananiah
792 m
Ramah
(Er Ram)
Gibeá Benjamín
Azmavet
(Hizmeh)
Gibeat Saúl
(Bet Hanina)
Anatot
678 m
Camino de Samaria
Qiryat-Yearim
Camino de Emaús
Kolonieh
Neftoa
(Lifta)
Monte Escopo
831 m
Camino de Jericó
Wadi Kolonieh
Monte de los Olivos 818 m
Fuente de los Apóstoles
JERUSALÉN
Betfagé
Betania
Siloé
Karem
(Ain Karim)
El Maliha
Acueducto
Wadi en Nar (Cedrón)
Mar Elias
Sur Bahir
796 m
Bittir
Tumba de Raquel
Beter
(Bet Djala)
820 m
El-Husan
Acueducto
777 m
BELÉN
El Khidr
Camino de Hebrón
Pilas de Salomón
Etam
ALREDEDORES
DE
JERUSALÉN
0
4 km